GM

J. van Baal

# SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA (Hingga Dekade 1970)

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Selo Soemardjan

jilid 2

PENERBIT PT GRAMEDIA, JAKARTA

# SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA

J. van Baal

# SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA

(Hingga Dekade 1970)

**Jilid 2**

Kata Pengantar:
**Prof. Dr. Selo Soemardjan**
Ketua Yayasan Ilmu-ilmu Sosial

Penerbit PT Gramedia, Jakarta, 1988

**SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA**
**(Hingga Dekade 1970)**
Oleh J. van Baal
Diindonesiakan oleh Drs. J. Piry
GM 206 88.361

Perwajahan oleh Ipong Purnama Sidhi
Disain sampul oleh Sofnir Ali
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit PT Gramedia,
anggota IKAPI, Jakarta, 1988

Terbitan ini dimungkinkan atas kerja sama
Penerbit PT Gramedia dengan Bureau Indonesische Studien
Koninklijk Instituut voor Taal-,Land-, en Volkenkunde, Leiden



Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta

# DAFTAR ISI

# KATA PENGANTAR

DENGAN senang hati saya memenuhi permintaan Drs. J. Piry untuk menulis kata pengantar buat terjemahan ke dalam bahasa Indonesia dari buku yang ditulis oleh Profesor J. van Baal dalam bahasa Belanda dengan judul asli *Geschiedenis en Groei van de Theorie der Culturele Anthropologie (tot ± 1970)*. Judul ini diterjemahkan menjadi *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (hingga ± 1970)*.

Di Indonesia Profesor van Baal lebih dikenal sebagai Gubernur Nieuw Guinea pada waktu daerah itu masih di bawah kekuasaan negeri Belanda sebelum penyerahan daerah itu pada tahun 1963 dengan resmi kepada Republik Indonesia untuk kemudian dijadikan Provinsi Irian Jaya.

Kehadiran Profesor van Baal di Irian Jaya memberi kesempatan kepadanya untuk mengembangkan ilmunya antropologi budaya dan lebih mengenal kebudayaan suku-suku yang hidup di daerah itu.

Adapun buku yang dihimpun sekarang ini menurut keterangan penulisnya merupakan penulisan kuliah-kuliah yang diberikan olehnya kepada sekelompok orang-orang Indonesia yang datang ke negeri Belanda untuk mengikuti studi pasca-sarjana di bidang antropologi. Seperti yang disebutkan dalam judulnya, buku ini mengenai teori-teori antropologi budaya dalam perkembangannya sampai kira-kira tahun 1970.

Barang siapa mengenal kepustakaan yang kini ada di Indonesia di bidang antropologi budaya, diduga menyambut buku ini dengan baik. Kekurangan buku-buku teori di bidang itu dirasakan dalam kalangan luas sejak antropologi mulai dikuliahkan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi pada awal 1950-an. Sejak waktu itu sangat dirasakan perlunya literatur teori-teori itu, akan tetapi yang tersedia adalah buku-buku dalam bahasa asing yang sukar dapat dipahami oleh para mahasiswa dan juga oleh sebagian besar dari dosen-dosen di Indonesia. Untuk menerjemahkannya diperlukan orang-orang yang menguasai tiga unsur, yaitu ilmu antropologi, bahasa asing (kebanyakan Inggris), dan bahasa Indonesia tertulis. Untuk menemukan orang yang paham akan kombinasi itu di Indonesia sukarnya bukan main. Oleh karena itu penerjemahan buku karangan Profesor van Baal ini benar-benar mengisi kekosongan dan memenuhi keperluan yang dirasakan oleh setiap orang di Indonesia yang belajar atau menerapkan antropologi budaya.

Perkembangan ilmu-ilmu sosial pada umumnya dan antropologi budaya pada khususnya, sebelum Perang Dunia Kedua, menunjukkan sifat kualitatif yang kuat.

Mungkin hal itu terjadi karena perkembangan itu pada pokoknya didukung oleh para ilmuwan di Eropa yang masih banyak berpegangan pada falsafat dalam segala alirannya. Kalaupun ada ilmuwan-ilmuwan Amerika menonjol dalam proses pengembangan ini, kebanyakan di antara mereka membawa bibit ilmunya dari Eropa. Nama-nama besar seperti Max Weber, Durkheim, Karl Marx, Malinowski, Tylor, Kluckholm, dan beberapa nama lainnya dikenal hasil-hasil pemikirannya di kalangan para ilmuwan sosial di seluruh dunia. Hasil pemikiran dan penelitian mereka merupakan batu-batu dasar yang mampu mendukung bangunan antropologi yang makin lama makin luas dan tinggi.

Setelah Perang Dunia Kedua selesai, tampaknya dorongan perkembangan ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, dan teknologi berlangsung lebih kuat dari Amerika yang polanya lebih banyak obyektif, empiris, dan faktual. Dengan munculnya banyak negara baru di dunia di mana kebudayaannya masih sederhana, timbul motivasi baru bagi antropologi budaya untuk mengetahui lebih mendalam kebudayaan-kebudayaan itu. Hasilnya terwujud dengan karangan-karangan baru yang jumlahnya setiap tahun meningkat. Berbeda dengan karangan-karangan dari zaman sebelum Perang Dunia Kedua, maka kebanyakan dari karangan-karangan baru itu, meskipun berguna untuk menambah pengetahuan, namun kurang mendalam untuk menumbuhkan pengertian yang mendasar mengenai masalah-masalah yang diungkapkan dengan studi dan penelitian antropologi budaya.

Kita tidak mengharapkan bahwa buku yang terjemahannya disajikan sekarang ini dapat membawakan pengertian yang lebih mendalam tentang kebudayaan di Indonesia. Untuk keperluan itu para ilmuwan sosial dipersilakan mempelajari masing-masing buku yang diperlukan dalam aslinya dan keutuhannya. Buku Prof. van Baal ini tidak dimaksudkan untuk mendalam, akan tetapi buku ini memberi petunjuk tentang adanya teori-teori di bidang antropologi budaya dan perkembangannya sampai kira-kira 1970. Para pembaca diperkenalkan dengan pemikir-pemikir besar serta ilmuwan-ilmuwan lainnya yang berjasa di bidang antropologi. Nama-nama serta karya mereka pantas untuk dikenal oleh setiap sarjana antropologi budaya Indonesia, baik oleh mereka yang hendak mengajar teori maupun yang hendak mengadakan penelitian, ataupun yang berniat menjadi pengamat perkembangan kebudayaan di negara kita.

Di dalam buku ini dengan singkat, tetapi jelas, diketengahkan berbagai teori pokok, misalnya tentang kontrak sosial, religi, fungsionalisme, dan strukturalisme, yang semuanya penting untuk diketahui buat landasan studi lanjutan.

Meskipun konsep-konsep dan teori-teori itu timbul dan dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan yang sumber kebudayaannya sudah jauh meningkat lebih tinggi dari tingkat sederhana atau primitif, namun semuanya itu tetap dapat memiliki daya guna untuk menjadi penuntun studi dan alat analisa kebudayaan sederhana yang masih ada di Indonesia.

Sudah barang tentu ilmu antropologi budaya akan bertambah kaya apabila dapat diberi sumbangan dalam bentuk hasil studi oleh ilmuwan-ilmuwan yang lahir dan dibesarkan dalam kancah kebudayaan yang masih sederhana. Sampai sekarang kebudayaan-kebudayaan sederhana yang masih ada di Indonesia itu diteliti dan

dipelajari oleh orang-orang dari luar. Betapapun terpelajarnya mereka itu, niscaya mereka tidak mampu menembus kulit kebudayaan itu sampai pada inti perasaan dan kepercayaan yang ada di dalam kebudayaan itu.

Untuk studi yang sekian dalamnya diperlukan ilmuwan yang seperti dikatakan di atas—lahir dan dibesarkan dalam kancah kebudayaan itu sendiri. Dengan demikian jiwanya sejak semula terisi dengan unsur-unsur perasaan dan kepercayaan yang asli, sedang caranya mengejawantahkan kebudayaannya dapat dilakukan dengan sistem ilmiah yang menggunakan rasio yang bersifat obyektif.

Dengan bahasa penelitian dapat dikatakan, bahwa sistem pengumpulan dan analisa data tidak cukup dengan *participant observation* saja, akan tetapi diharapkan terjadinya *cultural involvement* yang nyata. Inilah yang ditunggu-tunggu oleh seluruh masyarakat ilmu-ilmu sosial di dunia ini.

Semoga buku ini dapat menjadi penggugah bagi para peminat antropologi budaya di Indonesia untuk sungguh-sungguh mengarahkan kegiatan intelektualnya kepada tujuan itu.

*Jakarta, Januari 1985* **Selo Soemardjan**

# PENDAHULUAN

KARYA ini adalah teks kuliah teori antropologi budaya yang sudah dikoreksi, yang selama tahun 1976 saya berikan pada sejumlah kecil ahli antropologi Indonesia yang datang ke negeri Belanda untuk studi paska-akademial. Pengiriman mereka itu dilaksanakan berkat adanya kerja sama budaya antara Indonesia dan negeri Belanda dalam bidang yang dinamakan Indonesische Studien atau studi tentang Indonesia. Selama tahun-tahun studi tersebut, mereka tidak pernah menuntut mata pelajaran antropologi sebagai pelajaran utama. Karena itu, bagi mereka nampaknya suatu perkenalan mendasar dalam teori umum mata pelajaran antropologi lebih dikehendaki daripada suatu pembahasan panjang-lebar tentang etnografi daerah kebudayaan Indonesia, meskipun dalam teori bidang itu memang mendapat perhatian khusus.

Ada suatu hal lagi. Ketika diadakan kerja sama di bidang studi tentang Indonesia itu dari pihak Indonesia telah diberi tekanan kuat atas pengetahuan bahasa Belanda. Pengetahuan akan bahasa Belanda di Indonesia sedang melenyap dengan cepat, dan hal ini menyebabkan sejumlah sumber lama tidak dapat dicapai. Karena itu, kuliah-kuliah harus ditulis dalam bahasa Belanda dan, di mana mungkin, juga disediakan dalam bentuk tertulis. Dengan adanya tekanan pada bahasa Belanda, maka wajarlah bila hal itu dikaitkan dengan sekadar perkenalan dalam pemikiran Eropa. Jadi, dalam memberikan teori, tekanan diberikan pada hubungan antara teori tersebut dengan sejarah peradaban Eropa. Hal itu dengan sendirinya mengarah pada pembahasan menurut sejarah yang dianut di sini.

Sementara itu diktat ini tidak menjadi suatu sejarah teori yang bulat. Untuk teori perubahan kebudayaan telah disediakan suatu kuliah terpisah dalam bentuk diktat, yang disusun tidak lama sebelum perpisahan saya dengan Utrecht. Kuliah tersebut disediakan dalam jumlah yang cukup dan bila perlu, dipersilakan membaca kuliah tersebut. Selain itu, juga berkenaan dengan beberapa butiran yang membahas penukaran dan perkawinan, saya menganggap cukup untuk membaca buku kecil saya *Reciprocity and the Position of Women* (Van Gorcum, Assen 1975), yang bagi para peserta merupakan bacaan wajib. Dan lagi sesekali juga dianjurkan untuk menggunakan buku saya *Symbols for Communication* (idem 1971). Akhirnya, penanganan metodik di sini tetap terbatas, oleh karena suatu kursus tentang Metoda dan Teknik Penyelidikan Antropologi (termasuk suatu masa latihan kerja praktis untuk kerja lapangan di Drente) bagi mereka diurus oleh Prof. Dr. J.D. Speckman dan Dr. P. Kloos dari Universitas Leiden.

Buku ini juga ada kekurangan-kekurangannya yang lain. Di antara kekurangan-kekurangannya itu, di samping keterbatasan waktu (sejarah ini hanya mencapai tahun 1970), termasuk tidak adanya kepustakaan yang memuat terbitan-terbitan terakhir yang masih dapat dipesan. Berlainan sekali halnya dengan penempatan skema-skema yang ada hubungannya dengan bentuk-bentuk kekerabatan di akhir buku ini. Hal itu sangat menyulitkan dalam mencari halaman-halaman buku, akan tetapi kalau para mahasiswa terdorong untuk membuat beberapa kopi di antaranya, sehingga lebih memudahkan penggunaannya, maka tindakan itu tepat seperti yang saya maksudkan. Memang itulah cara satu-satunya untuk belajar memahami inti skema-skema itu dan menggunakannya.

Akhirulkalam di sini saya ulangi terima kasih saya pada semua yang telah ikut serta dalam menerbitkan diktat ini dalam bentuk buku, ialah: Subfakultas Sociaal-Cultureele Wetenschappen dan kelompok keahlian Cultureele Anthropologie di Utrecht, Bureau Indonesische Studien di Leiden, dan terutama Koninklijk Instituut voor Taal-,Land- en Volkenkunde, juga di Leiden, bagi kesediaannya untuk bertindak sebagai penerbitnya.

*Doorn, Maret 1977* **J. van Baal**

# XI. BENTUK-BENTUK PENGELOMPOKAN DALAM MASYARAKAT, RITUAL PERALIHAN

SETIAP masyarakat mempunyai tatanan tertentu. Tatanan itu tidak selalu langsung kelihatan, tetapi ia ada. Kalau diselidiki dengan lebih teliti, segera terlihat keteraturan tertentu, yang jelas merupakan akibat dari penerapan prinsip-prinsip penataan yang bekerja dalam masyarakat itu. Di antaranya ada sejumlah prinsip yang di mana-mana pun dapat ditemukan di samping prinsip-prinsip lain yang terbatas pada masyarakat-masyarakat yang prinsip penataannya lebih banyak diferensiasinya. Dari antara yang tersebut belakangan ini, serikat buruh, kasta, dan persekutuan gereja merupakan contoh-contoh yang baik. Diferensiasi ini didasarkan atas spesialisasi jabatan, stratifikasi sosial, dan diferensiasi keagamaan yang ada. Prinsip penataan itu adalah keharusan yang terbatas pada kebudayaan-kebudayaan yang banyak diferensiasinya. Sebaliknya yang umum adalah prinsip-prinsip pengelompokan yang didasarkan atas perbedaan yang wajar dan yang terdapat di mana-mana. Termasuk di dalamnya perbedaan jenis kelamin, umur, tempat tinggal dan dalam arti tertentu juga perbedaan kekerabatan akibat pertalian darah dan akibat perkawinan. Karena itu kita membedakan pengelompokan berdasarkan jenis kelamin, umur, tempat, dan kekerabatan. Suatu bentuk pengelompokan lainnya tetapi yang perbedaannya tidak dapat secara wajar di telusuri (hal ini sebenarnya juga sama halnya dengan pengelompokan kekerabatan, walaupun dalam hal ini terdapat unsur-unsur yang langsung berkaitan dengan alam) ialah pengelompokan politik. Mengenai pengelompokan politik pertama-tama yang menjadi pemikiran bukanlah persoalan partai atau hal-hal semacam itu, tetapi mengenai kenyataan yang sederhana, bahwa dalam setiap masyarakat ke dalam dan ke luar terdapat perbedaan dalam kekuasaan. Bagaimanakah kekuasaan itu terjadi dalam masyarakat dan bagaimanakah ia diorganisasi?

Dalam bab-bab sebelumnya sudah berulang kali dibahas soal pengelompokan kekerabatan. Pengelompokan kekerabatan ini memberikan kepada masyarakat primitif bentuk-bentuk organisasi yang sangat penting. Sebab itu, pengelompokan kekerabatan itu kemudian akan dibahas kembali. Dalam bab ini kita batasi pada empat bentuk pengelompokan lainnya, yaitu pertama pengelompokan lokal dan pengelompokan politik, kemudian pengelompokan jenis kelamin dan pengelompokan umur. Melalui urut-urutan ini dimungkinkan kelak untuk lebih luas mempersoalkan gejala peralihan status dan upacara yang kadang-kadang mengiringinya.

## 1. Pengelompokan Lokal dan Teritorial

Manusia selalu bertempat tinggal di suatu tempat dan tidak pernah bertempat tinggal sendirian. Pertapa (dalam bahasa Jerman *Einsiedler* = orang yang mengasingkan diri) yang merupakan kekecualian dalam kebudayaan yang agak tinggi, dalam hubungan ini lebih baik diabaikan saja. Yang dipersoalkan di sini ialah perihal bertempat tinggal bersama di sesuatu tempat. Ini bisa mengenai banyak orang sekaligus atau sedikit orang, bertempat tinggal berdekatan atau agak tersebar, dengan batas wilayah kelompok yang jelas atau tidak jelas, selalu tetap di tempat yang sama, sering berpindah-pindah atau sebagai pengembara. Perbedaan-perbedaan tersebut sering berkaitan dengan ekonomi.

Kelompok lokal adalah kesatuan teritorial yang paling kecil yang meliputi lebih dari satu keluarga atau dapat disebut sebagai keluarga yang diperluas, dan yang bertempat tinggal bersama secara demikian, sehingga dimungkinkan setiap hari terjadi kontak secara teratur (Inggris: *face-to-face contact*). Perkataan yang paling kecil mempunyai arti bahwa kelompok lokal itu selalu merupakan bagian dari suatu kesatuan teritorial yang lebih luas, seperti desa, anak-suku atau suku, distrik, rakyat atau apa pun juga. Ada berbagai kemungkinan yang beberapa di antaranya saya sebutkan di sini.

Pertama, ada kemungkinan bahwa kelompok lokal itu tidak mempunyai tempat tinggal atau tempat bermukim yang tetap. Tetapi ia selalu mempunyai tempat tinggal sementara. Manusia tak selalu berada dalam perjalanan saja. Tempat menetap sementara itu disebut perkemahan (Inggris: *camp*).

*Catatan:* Sudah tentu selalu ada kemungkinan bahwa pada waktu-waktu kelangkaan makanan, seperti yang kadang-kadang terjadi di kalangan para pengumpul bama, kelompok itu pecah dalam keluarga-keluarga yang masing-masing mengembara untuk mendapatkan makanan. Tetapi umumnya beberapa keluarga mengembara bersama untuk mendapatkan makanan dan, kalau ada sedikit kemungkinan, setiap kali untuk sementara, mereka mendirikan perkemahan kecil.

Di mana tidak ada tempat tinggal atau tempat bermukim yang tetap, cara hidup itu disebut nomadis (pengembara). Ada dua jenis pokok yang dapat dibedakan, di satu pihak para pengumpul bama dan para pemburu, di lain pihak para penggembala ternak.

Para pengumpul bama dan para pemburu antara lain terdapat di Australia. Dalam keadaan tradisionalnya mereka tinggal di perkemahan, yang perumahannya terdiri dari tirai angin atau gubuk-gubuk yang sangat sederhana. Kadang-kadang mereka pindah, karena gangguan dari binatang-binatang kecil. Tetapi jumlah tempat yang mungkin dijadikan tempat perkemahan adalah terbatas. Kelompok lokal di sini kebanyakan adalah suatu patriklan eksogam, yang mempunyai daerah pengembaraan sendiri. Ini tidaklah berarti bahwa hanya para warga kelompok itu saja yang berhak menggunakan daerah itu. Yang menjadi milik kelompok itu ialah tempat-tempat suci

yang terletak di daerah pengembaraan itu. Tidak boleh orang dari kelompok lain datang ke situ, kecuali dengan pengantar. Daerah pengembaraan itu sendiri terbuka bagi para warga kelompok sendiri, tetapi pada prinsipnya juga bagi warga kelompok lain, seperti yang juga dilakukan oleh kelompok itu sendiri kalau mencari makanan di lain tempat. Keadaan penghidupan kadang-kadang memaksanya ke arah itu, yaitu di daerah-daerah padang pasir di mana kekeringan yang panjang (kadang-kadang bertahun-tahun berturut-turut) sekali-sekali memaksa mereka menyingkir ke lain tempat. Hal ini tidak perlu digambarkan terlalu dramatis, karena daerah-daerah pengembaraan dari kelompok-kelompok lokal itu luas dan kebanyakan secara ekologis bervariasi. Selain itu kelompok lokal itu tidak selalu terbatas pada satu klan. Di kalangan *Walbiri* umpamanya terdapat satu suku yang terdiri dari empat anak-suku. Masing-masing anak-suku itu, yang meliputi banyak patriklan, mempunyai daerah pengembaraan sendiri yang jelas batas-batasnya, di mana masing-masing mendapatkan makanannya dan setiap klan mempunyai tempat-tempat sucinya sendiri yang tidak begitu saja boleh didatangi oleh orang lain. Bentuk organisasi ini bagi Australia Tengah agak merupakan kekecualian, tetapi saya sebutkan di sini karena Walbiri begitu bagus digambarkan oleh M.J. Maggitt dalam bukunya *Desert People* (Sydney, 1962). Pada umumnya dapat dipastikan bahwa di Australia batas-batas teritorial dari kelompok-kelompok lokal dan kelompok-kelompok teritorial lainnya ada, tetapi tidak dianggap sebagai tak boleh dilanggar. Yang benar-benar milik klan ialah tempat-tempat suci. Pemilikan perorangan atas tanah tidak ada sama sekali, karena orang tidak menanam dan tidak memelihara ternak.

Nomadisme (kehidupan mengembara) juga terdapat di antara tiga kelompok orang Indian Amerika Utara. Sebelum datangnya orang-orang kulit putih, terdapat kelimpahan tanah yang luas di Amerika Utara. Tanah pada waktu itu belum menjadi barang ekonomis, karena tanah tidaklah langka. Karena itulah orang-orang Indian begitu mudah menjual tanahnya kepada orang-orang kulit putih, bahkan orang-orang Indian yang bertani di antara mereka sekalipun. Namun yang dipersoalkan sekarang bukanlah mengenai petani-petani yang (memang) menetap, tetapi mengenai kelompok-kelompok dengan cara hidup nomadis, yaitu para pemburu primitif dan terutama para pengumpul bama dari Kalifornia, para Indian-prairie yang berburu, dan orang-orang Eskimo. Dari segi tipe ekonomi, kelompok yang pertama itu paling dekat dengan orang-orang Australia, tetapi nomadisme mereka terbatas. Pada pokoknya perpindahan mereka ditentukan oleh musim. Lain halnya dengan orang Indian-prairie. Kebudayaan mereka jelas menunjukkan kebudayaan yang telah berkembang lebih tinggi. Mereka mempunyai tenda-tenda *(tipi)* yang mereka angkut dengan *sleden* (alat angkutan yang meluncur tanpa roda), yang semula ditarik oleh anjing, tetapi kemudian oleh kuda; mereka berburu binatang besar (bison = lembu Amerika), tetapi juga makan makanan dari tumbuh-tumbuhan, yang (setidak-tidaknya sebagian) mereka tanam sendiri; teknik yang mereka gunakan pada umumnya dapat dikatakan cukup maju. Pendapat ini terutama sekali berlaku bagi orang-orang Eskimo, yang secara formal dikelompokkan pada para pengumpul bama dan para pemburu (terutama para pemburu), tetapi spesialisasi mereka yang sangat trampil tidak mungkin dapat dinamakan primitif. Cara mereka menyesuaikan diri

dengan keadaan hidup mereka yang keras adalah sangat pandai. Mereka merupakan soal yang tersendiri.

Dari antara semua orang pengembara Amerika Utara ini, orang Indian-prairie-lah yang berada dalam keadaan yang paling menguntungkan, pada waktu-waktu tertentu seluruh suku tinggal bersama dalam suatu *camp* (perkemahan) yang besar (di mana setiap klan mempunyai tempatnya yang tetap) dan kemudian terpecah kembali dalam apa yang disebut *bands*, yaitu kelompok-kelompok kecil yang susunannya tidak selalu jelas.

Di luar Amerika dan Australia terdapat para pengumpul bama dan pemburu yang nomadis di antara orang-orang Pygmee dan Bosjesman dari Amerika, dan penghuni-penghuni hutan yang hidupnya terasing seperti Semang dan Sakai dari Malaysia. Di sini pun kelompok-kelompok lokal itu kecil, sedangkan nomadisme mereka terbatas. Keadaan kehidupan dan kebudayaan sangat berbeda. Pengetahuan saya tidak cukup untuk memberikan kesimpulan mengenai hak-hak teritorial mereka. Secara umum saya hanya dapat berbicara sedikit tentang hal itu, yaitu begini: hak-hak teritorial timbul kalau ada ikatan yang jelas antara kehidupan suatu kelompok dan satu teritorial tertentu. Ikatan seperti itu memberikan anggapan bahwa kelompok itu tetap berada di teritorial itu dan mendapatkan penghidupannya di teritorial itu. Itu berarti pembatasan yang ketat terhadap nomadisme. Mereka yang sungguh-sungguh pengembara tidak mempunyai atau tidak mengakui sesuatu teritorial. Jadi sungguh-sungguh sepenuhnya pengembara hanyalah mungkin dengan cara hidup seperti orang-orang Zigeuner (Inggris: *Gypsy*), tukang-tukang reparasi, tukang musik, dan tukang-tukang ramal yang mengembara, yang hari ini di sini dan esoknya di sana, melakukan pekerjaan-pekerjaan yang bersifat sementara.

Suatu soal tersendiri adalah orang-orang pengembara yang memelihara ternak, yang terdapat terutama di Benua Asia. Di Afrika (di kalangan orang-orang Bantoe) nomadismenya tetap lebih terbatas. Dari antara para pemelihara ternak Afrika ini yang paling baik diterangkan adalah mengenai orang-orang Nuer *(E.E. Evans-Pritchard, The Nuer,* Oxford 1940; *Nuer Religion,* Oxford 1956). Dari ternak saja mereka tidak dapat hidup, sebab itu mereka juga bertani *(gierst* = sejenis gandum). Karena itu mereka juga mempunyai desa-desa tetap, walaupun selama sebagian dari tahun, mereka tinggal menjauh dari situ. Batas di antara desa-desa tidak jelas, tetapi batas antara seksi-seksi yang merupakan bagian-bagian dari suku adalah jelas. Masing-masing seksi meliputi sejumlah desa. Hak-hak perorangan atas tanah nampaknya terbatas pada apa yang telah digarapnya. Keterangan mengenai itu kabur, suatu hal yang agak normal bagi daerah-daerah dengan tanah yang cukup luas yang membuat perselisihan tentang tanah garapan nampaknya tak mungkin. Di samping itu perlu dicatat bahwa hak-hak perorangan atas tanah juga terbatas di lain-lain tempat di Afrika.[1]

---

[1]Bacaan yang menarik dalam hubungan ini, *H.W.J. Sonius, Introduction comparative à quelques aspects des droits coutumiers africain et indonésien en matière fonciere.* Pengantar yang membandingkan beberapa aspek hukum adat Afrika dan Indonesia dalam kaitannya dengan tanah (1967; penerbitan Afrika-studiecentrum di Leiden).

Pengembara yang sungguh-sungguh pengembara, yang memelihara ternak dan tinggal di tenda-tenda, terdapat di Asia. Sekarang sisanya hampir tinggal pengembara *rendier* (*rendier* = sejenis rusa di daerah dingin) saja yang ada, selama mereka belum juga dipaksa untuk hidup menetap. Nomadisme sulit untuk dikombinasikan dengan cara hidup modern, karena anak-anak harus masuk sekolah. Pengembara ternak yang sungguh-sungguh ini menempuh jarak-jarak yang jauh. Hal yang paling mencolok ialah dengan pengembara-rendier, karena ternak mereka tidak tahan terhadap iklim panas. Karena itu setiap tahun mereka mengembara kian kemari antara utara dan selatan, di belakang kawanan ternak mereka. Dalam keadaan seperti itu hak atas tanah hanya menjadi persoalan yang sangat terbatas. Yang menarik bagi mereka adalah hak atas daerah penggembalaan. Disamping itu, keperluan mereka akan bahan makanan, untuk sebagian tergantung dari kelompok-kelompok yang bertani. Di mana ada tanah yang luas seperti dulu di Asia Tengah, saling merintangi tidak diperlukan. Mereka bisa saling menghargai, karena mereka juga saling membutuhkan. Tetapi hal itu mudah berakibat untuk mendapatkan kedudukan penguasa dari para penggembala, terutama para gembala dari ternak besar, yang lain dari *rendier* (rusa daerah dingin). Karena mobilitasnya, karena kuda-kuda dan persenjataan mereka yang lebih baik, mereka sering menundukkan daerah-daerah besar di bawah kekuasaan mereka. Yang paling terkenal ialah orang-orang Mongol, yang menundukkan tiga perempat dari benua itu.

*Catatan:* Dalam hubungan ini ada gunanya untuk diperhatikan, bahwa berternak merupakan kebudayaan yang sudah lebih berkembang. Memang dibayangkan seakan-akan dengan begitu saja peralihan itu dapat dilakukan dari perburuan ke peternakan (dan untuk itu yang harus dijadikan contoh adalah para pengembara *rendier*, karena benar-benar *rendier*, sejenis rusa di daerah iklim dingin, memang tidak dijinakkan dan sebab itu bukan *rendier* yang mengikuti manusia, tetapi manusia yang mengikuti *rendier*), tetapi menjadi pertanyaan apakah bentuk peternakan seperti ini sungguh-sungguh sudah tua. Rupa-rupanya tidak, dan jika memang demikian, maka belum boleh disimpulkan, bahwa berternak pada umumnya merupakan kelanjutan dari perburuan. Pada mulanya berternak rupanya berkaitan dengan kehidupan yang agak menetap, di mana satu dan lain bentuk pertanian mencukupi bagian terbesar dari kebutuhan akan makanan. Yang tersebut belakangan ini setidak-tidaknya demikian halnya dengan pemeliharaan babi, yang mungkin merupakan salah satu bentuk tertua dari peternakan. Ternak kecil yang lain pun tidak mesti seketika dipelihara secara besar-besaran, apalagi ternak besar.

Pertanian membuat suatu bangsa bertempat tinggal menetap. Dengan demikian orang tidak lagi bertempat tinggal dalam perkemahan, tetapi di desa-desa (Inggris: *villages*) atau, kalau kesatuan-kesatuan tempat tinggal itu kecil, dukuh-dukuh *(bamlets).* Untuk kesatuan-kesatuan tempat tinggal yang berukuran lebih besar, digunakan istilah kota (*town* atau *township* dalam bahasa Inggris); dalam hal ini harus

diingat bahwa dalam bahasa Inggris perkataan *town* lebih dulu dipakai dari pada *stad* dalam bahasa Belanda. Kalau dalam bahasa Belanda disebut *groot dorp*, desa besar, dalam bahasa Inggris digunakan istilah *town*.

Sebuah desa bisa sama dengan kesatuan teritorial yang terbesar atau hanya merupakan bagian dari itu. Begitulah, anak suku-anak suku Boadzi di Irian Jaya masing-masing dulunya mempunyai *territoir* (wilayah) sendiri, yang (barangkali) dibagi di antara "klan-klan" yang merupakan bagian-bagian dari anak suku yang bersangkutan. Klan-klan itu bisa bertempat tinggal terpisah, masing-masing dalam suatu gubuknya *(gehucht)* sendiri di dalam *territoir* itu. Gubuk seperti itu sendiri dari apa yang dinamakan *long-house*, sebuah los besar yang terbuka, di mana masing-masing keluarga mempunyai ruangannya sendiri. Rupa-rupanya beberapa dari rumah-rumah itu selalu berdiri berdekatan, sehingga di sekitar tempat itu masih ada juga sebuah "rumah kaum lelaki" untuk kaum lelaki dari bagian anak suku yang terkumpul di situ. Bagaimanapun, kalau keseluruhan kelompok (anak suku) itu atas desakan misi mengambil keputusan untuk bersama-sama menempati sebuah desa, kita dapatkan rumah-rumah yang dibangun dalam gaya (Maluku) baru yang berkelompok-kelompok menurut klan di sepanjang jalan yang lebar. *Moiety* yang satu di sebelah timur, *moiety* yang lainnya di sebelah barat jalan itu, dengan di ujung timur laut "rumah kaum lelaki". Bentuk desa yang direncanakan itu mencerminkan tatanan (kosmologis) dari klan (bandingkan Van Baal, TBG 1940, hlm. 1; TBG = Tijdschrift Bataviaasch Genootschap, yang judul aslinya berbunyi: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde).

Pengetahuan kita tentang hak atas tanah di daerah ini terbatas. Tetapi mestinya juga mirip seperti pada suku-suku lain di bagian ini dari Irian Jaya, di mana setiap kelompok klan lokal mempunyai *territoir*-nya sendiri, yang pada umumnya boleh dikunjungi oleh klan-klan lain dari kelompok teritorial yang sama. Sudah tentu ada kemungkinan variasi, di mana untuk perburuan besar-besaran di wilayah klan lain harus dimintakan izin dan sebagainya. Juga membuat kebun-kebun dan menanam pohon-pohon buah-buahan merupakan suatu hal yang membutuhkan izin, bila hal itu dilakukan di tanah klannya sendiri ataukah di tanah klan lain. Ada aneka ragam kemungkinan yang tak terhitung banyaknya, yang menunjukkan bahwa di Irian tanah menjadi milik kelompok, dan bahwa milik perorangan terbatas pada pemilikan kebun-kebun dan beberapa pohon. Sampai sejauh mana pemilikan tanah pada umumnya merupakan urusan klan atau garis keturunan di dalam desa itu atau dari desa itu sendiri, jarang jelas. Perselisihan selalu menjadi memuncak mengenai tanah yang dimiliki perorangan, mengenai tanah-tanah kebun yang masih digunakan, tetapi juga mengenai tanah-tanah kebun lama. Di mana penduduknya padat, seperti di beberapa tempat daerah pegunungan, pemilikan tanah lebih menjadi urusan perorangan dan/atau keturunan. Sangat khas adalah terpecah-pecahnya daerah Muyu, di mana setiap garis keturunan mempunyai bidang tanahnya sendiri dan bertempat tinggal di situ di suatu desa yang khas merupakan desa berdasar garis keturunan. Tetapi sejak pertengahan tahun tiga puluhan hal itu telah mengalami perubahan. Anak-anak yang bersekolah menuntut terpusatnya garis-garis keturunan dalam sejumlah desa yang lebih besar.

Dalam semua kasus ini, kita berurusan dengan desa-desa dan dusun-dusun yang masing-masing merupakan satu bagian penting dari kelompok keseluruhannya, kesatuan sosial yang terbesar. Pada Marind-anim kadang-kadang itu adalah satu desa, kadang-kadang dua desa, yang dalam hal ini masing-masing mencakup garis-garis keturunan dari keempat kelompok klan *(phatries)* dari kesatuan itu. Desa seperti itu sedikit banyak endogam. Tetapi dalam masalah Marind-anim ini harus diperhatikan, bahwa kesatuan sosial yang terbesar, anak suku itu, sebenarnya merupakan kelompok teritorial, yang dalam namanya saja memang tidak tergantung pada kelompok-kelompok semacam itu di lingkungan tersebut, tetapi dalam praktek erat bekerja sama dalam merayakan upacara-upacara keagamaan dan dalam bertindak ke luar (perjalanan untuk memenggal kepala). Ada pula hubungan-hubungan perkawinan di antara kelompok-kelompok itu. Kebebasan selalu merupakan hal yang terbatas, namun terutama di sini.

Di tanah pegunungan bagian tengah hanya dikenal dusun-dusun semacam itu yang sangat kecil, yang sebenarnya adalah gubuk-gubuk, tempat pemukiman dari garis keturunan yang semuanya bebas, tetapi hanyalah sampai batas tertentu (walaupun hanya karena eksogami). Kerap kali mereka merupakan bagian dari suatu atau federasi lainnya, semacam distrik kecil, yang pimpinannya berada pada seorang kaya, yang mempersatukan keseluruhannya dengan wibawa dan kekuasaan uangnya (kulit kerang).

Lain sekali arti kelompok lokal itu dalam kehidupan bersama yang berukuran lebih besar, yang kekuasaan pusatnya dipegang seorang raja atau orang semacam itu. Dalam hubungan ini kelompok lokal itu tidak bisa lebih daripada sebuah kampung atau dukuh. Sebuah *kampung,* kalau kelompok perumahan tersebut merupakan bagian dari daerah tempat tinggal yang sebenarnya dari desa itu, yaitu kesatuan teritorial yang lebih besar yang berdekatan; sebuah dukuh kalau ia terpisah dari desa yang pokok. Hubungan antara dukuh dan desa pokok bisa sangat kuat atau sangat lemah, seperti juga hubungan antara desa itu dengan kesatuan yang lebih besar yang berdekatan, bisa sangat berbeda-beda. Di daerah ini banyak variasi, yang contoh-contohnya banyak diberikan oleh etnografi Indonesia, sebagaimana dikemukakan dengan meyakinkan dalam buku *Koentjaraningrat, Villages in Indonesia.* Suatu studi perbandingan tentang Jawa, Bali, dan Lombok di satu pihak, dengan Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah di lain pihak, memberikan gambaran yang sangat bervariasi, yang melaporkan berbagai ketegangan antara desa dan kekuasaan pusat di samping berbagai bentuk demokrasi yang berbeda-beda. Dalam hubungan ini disertasi *B.J. Haga,* "Indische en Indonesische democratie", tetap menarik (1924). Mengenai daerah yang lebih primitif lagi di luar Indonesia lebih baik dibaca *C. Daryll Forde, Habitat, Economy and Society,* London 1934, New York 1950, suatu pengantar yang selalu masih patut dibaca.

Masih ada satu hal yang secara khusus perlu dikemukakan, yaitu tentang arti tatanan teritorial untuk kelanjutan hidup kelompok yang bersangkutan. Dalam antropologi tidak banyak diberi perhatian terhadap hal itu, sedangkan keterikatan pada suatu *territoir* (wilayah) tertentu merupakan soal yang penting, demikian pentingnya, sehingga dalam masyarakat yang sangat sederhana pun kadang-kadang

keterikatan tersebut ternyata lebih penting daripada prinsip keturunan. Sebagai contoh hal ini terjadi di Kepala Burung sebelah timur, di mana peraturan pemukiman yang bersegi dua menjaga terpeliharanya kelompok yang bersangkutan pada ukuran besar yang optimal selaras dengan ekonomi ladang. Ukuran besar itu di wilayah pegunungan yang kasar ini adalah ± 80 orang. Kalau kelompok itu "penuh", maka perkawinan tidak lagi *virilocaal* (= bermukim di tempat pihak pria), tetapi *uxorilocaal* (= bermukim di tempat pihak wanita). Di lain tempat, kebebasan seperti itu dalam memilih tempat bermukim pada waktu perkawinan, sering merupakan persoalan pemilikan tanah. Di bagian-bagian yang berbeda-beda di Polinesia hal ini bahkan bersifat umum (bandingkan Bab XVI § 4).

Prinsip teritorial juga dapat memainkan peranan dengan cara lain dalam pengaturan perkawinan. Pemilihan seorang istri tidak selalu harus digantungkan pada hubungan dengan kelompok-kelompok genealogis; itu bisa juga didasarkan atas hubungan dengan kelompok-kelompok teritorial. Kadang-kadang hubungan kelompok sendiri lebih suka diperluas dengan sebanyak mungkin kelompok lain dan hal itu mungkin sekali adalah kelompok-kelompok teritorial (tetapi bisa juga kedua-duanya sekaligus!). Memang selalu penting mempunyai anggota keluarga di sejumlah desa. Hal itu dipraktekkan di kalangan Nimboran (Irian Jaya) dengan mengikat hubungan perkawinan dengan sebanyak mungkin klan (dan klan itu sekaligus adalah kelompok-kelompok teritorial). Hal seperti itu dilakukan di daerah Sentani; ada tanda-tanda bahwa Sentani dalam generasi-generasi berikutnya mereka selalu mencari partner kawin di desa lain, dan dengan demikian meluaskan hubungan itu kurang lebih di lima desa.

### 2. Pengelompokan Politik

Studi tentang pengelompokan politik selama dua puluh tahun terakhir ini telah tumbuh menjadi suatu spesialisasi tersendiri, antropologi politik. Antropologi politik bukan spesialisasi saya dan karena itu pembahasannya dibatasi pada beberapa soal yang umum. Untuk suatu pengantar tentang antropologi politik dipersilakan membaca buku kecil *G. Balandien, Political Anthropology* (Penguin Books, 1972).

Pengelompokan politik ada hubungannya dengan bentuk-bentuk organisasi kekuasaan; dengan perkataan kekuasaan dimaksudkan kemampuan untuk berbuat sesuatu. Kelanjutan dari pengertian itu ialah bahwa kekuasaan itu bisa mempunyai sifat yang sangat berbeda-beda: finansial, teknis, organisatoris, militer, dan sebagainya. Kalau hendak menolong seorang pengemis, sedikitnya kita harus mempunyai uang lima perak dalam saku; kalau tidak, maka tak ada persoalan menolong. Jadi lima perak harus dimiliki, kekuasaan uang lima perak. Yang memang tidak banyak.

Jadi orang bisa memiliki *kekuasaan*. Dengan pengertian itu sekaligus kita dihadapkan pada salah satu kemungkinan salah paham yang paling berbahaya. Menurut *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*, milik adalah hak atas pemilikan dan pemilikan berarti wewenang untuk menggunakannya. Pengertian lama mengenai pemilikan yang didukung kuat oleh Revolusi Prancis adalah mutlak. Tidak tepat. Pemilikan tidak pernah mencakup melebihi apa yang diperkenankan oleh masyara-

kat. Pengertian itu sekarang banyak berkurang dibandingkan dengan dulu. Setiap orang boleh menanam pohon di halamannya, kalau hal itu dikehendakinya tanpa minta persetujuan siapa pun, tetapi siapa pun tanpa izin tidak boleh menebang pohon, walaupun pohon itu sangat mengganggu. Demikianlah pula halnya dengan kekuasaan dalam tingkat yang masih jauh lebih kuat. Kita tidak boleh (dan tidak dapat) berbuat dengan kekuasaan sebagaimana kita kehendaki. Semua kekuasaan menciptakan tanggung jawab terhadap pihak ketiga. Kekuasaan pun selalu dibatasi oleh pihak ketiga. Karena itu kekuasaan manusia tidak pernah lebih daripada mandat. Yang *memiliki* kekuasaan hanyalah kelompok. Dengan demikian kekuasaan kelompok seperti halnya dengan pemilikan komunal merupakan suatu hal yang kabur, tidak jelas.

Setiap kelompok mempunyai kekuasaan, tetapi tidak setiap kelompok mempunyai kekuasaan yang sama besarnya. Besarnya kekuasaan itu ditentukan oleh besarnya kelompok, kemampuan teknis dan organisasi, dan pemilikannya atas sarana untuk membuat kekuasaan itu efektif. Suatu kelompok bisa merupakan bagian dari suatu kelompok yang lebih besar, yang menyebabkan kekuasaannya menjadi terbatas, dan tidak lebih daripada suatu fungsi dari kekuasaan kelompok yang lebih besar itu. Kelompok juga bisa sejajar kedudukannya dengan kelompok-kelompok lain. Itulah situasi yang kadang-kadang terdapat dalam suatu masyarakat yang primitif. Suatu desa Marind-anim, umpamanya, hanya dalam nama saja merupakan suatu kesatuan. Setiap kelompok klan (dan sedikitnya ada empat kelompok klan) mempunyai otonominya sendiri; dalam teori bahkan setiap rumah kaum lelaki dari suatu garis keturunan atau sub-garis keturunan memiliki otonomi. Selama tidak ada persesuaian pendapat antara para pemimpin rumah-rumah kaum lelaki, tidak banyak yang dapat diperbuat. Baru kalau mereka ini sependapat, desa itu bisa bertindak sebagai satu kesatuan.

Dengan pengertian pemimpin seperti ini ada aspek lain yang nampak. Kekuasaan itu terpusat pada para pemegang kekuasaan, pada manusia. Kekuasaan yang bersangkutan biasanya dikhususkan. Ada pemimpin agama, pemimpin upacara, pemimpin intelektual, politik, dan militer. Mereka semua mempunyai fungsinya masing-masing yang khusus. Pemimpin agama membawakan gagasan keagamaan yang baru atau memberi pimpinan kepada upacara, sebagaimana halnya pemimpin upacara bertindak sebagai pengatur upacara tertentu, atau pada kesempatan itu menyampaikan pidato yang diharuskan. Pemimpin intelektual mungkin tidak akan sering dijumpai orang dalam masyarakat primitif, tetapi apakah ia mesti tidak ada. Juga di masyarakat primitif gagasan baru sukar diterima. Kemudian ada pemimpin politik. Pemimpin itu dapat dipandang sebagai wakil dari kelompok ke luar, tetapi hal itu menurut waktunya juga dilakukan oleh pemimpin agama dan pengatur upacara. Yang lebih penting ialah pemimpin politik itu mengorganisasi kekuasaan persekutuan, tampil ke depan kalau keputusan tentang perang dan damai harus diambil, dan bila diperlukan dia juga yang mengatur pekerjaan, menyerahkan tanah kepada siapa yang memerlukan, bertindak sebagai perantara, penengah atau hakim dalam perselisihan. Pemimpin politik tidak perlu merangkap menjadi pemimpin militer, yang memimpin pasukan maju berperang. Kekuasaan pemimpin militer juga

bukannya tidak terbatas, karena kerap kali ia minta petunjuk dari dukun yang mengetahui tanda-tanda yang baik dan yang jahat dan melalui maginya musuh dibuatnya menjadi mengantuk atau hal-hal semacam itu. Kemungkinan juga ada bahwa fungsi ini dan fungsi-fungsi lain terpusat dalam tangan satu orang, tetapi sampai batas-batas tertentu dapat dikatakan selalu ada spesialisasi.

Jadi seorang pemimpin dapat digambarkan sebagai individu yang mendapat wewenang dari persekutuan untuk dalam suatu daerah tertentu: (a) bertindak atas nama persekutuan, dan (b) memimpin para warga persekutuan menurut cara yang olehnya dianggap berguna.

Itu berarti bahwa setiap pemimpin mempunyai kekuasaan tertentu dan karenanya juga berpengaruh secara politik. Tetapi pemimpin politik adalah yang: (a) bertindak atas nama kelompok dalam kontaknya dengan kelompok-kelompok lain mengenai soal-soal yang berkaitan dengan kepentingan kelompok itu secara keseluruhan; (b) melaksanakan kekuasaan dalam kelompok terhadap para anggota kelompok yang ada kaitannya dengan kewajiban mereka, yang satu terhadap yang lain dan terhadap kelompok sebagai keseluruhan.

Kekuasaan pemimpin politik adalah fungsi dari tiga faktor, yaitu: 1. kekuasaan kelompok; 2. mandat yang diberikan kepadanya oleh kelompok, artinya sesuai dengan wewenang untuk bertindak yang diberikan oleh kelompok; dan 3. kekuasa-annya sendiri, kekuasaan perorangan. Dari tiga faktor ini, faktor pertama cukup jelas dan tidak perlu diberi keterangan. Faktor kedua mengandung pembatasan penting. Tidak setiap kelompok mau menerima kepemimpinan yang kuat. Bahkan pemimpin yang kuat sekalipun dalam berbagai hal tidak akan bertindak atas nama kelompok tanpa sebelumnya yakin, bahwa kelompoknya berdiri di belakangnya. Seorang pemimpin Papua, umpamanya, tidak bisa atas kehendaknya sendiri mengambil keputusan tentang perang dan damai. Kalau ia bertindak sebagai perantara (karena pengadilannya tidak lebih daripada memberi perantaraan) dengan pidatonya yang emosional ia harus berusaha membujuk orang-orang yang bersangkutan agar menerima pandangannya. Ia tidak akan mencampuri tindak-tanduk sehari-hari dari para warga kelompok. Tetapi sebaliknya, seorang kepala suku Indian di Brazilia suka mencampuri segala soal. Setiap hari ia membagikan pekerjaan hari itu di antara para warga lelaki dari kelompok. Ia mengorganisasi semua kegiatan, dan jelas nampak orang-orang itu sendiri mengharapkan hal itu dari dia. Daripadanya dikehendaki agar ia melakukan semua itu.

Menjadi seorang kepala suku tidak selalu merupakan soal ambisi pribadi. Di daerah pegunungan tengah Irian, hal itu memang demikian halnya, tetapi pada orang-orang Arapesh (sebelah utara Sepik), seperti yang diterangkan oleh *Margaret Mead*, justru tidak demikian halnya. Untuk itu dipilih anak-anak lelaki tertentu, yang dilatih agar pengaruhnya dirasakan, suatu soal yang pada umumnya dibenci oleh orang Arapesh. Lebih jelas lagi adalah keragu-raguan beberapa Indian Meksiko terhadap kekuasaan. Para pemimpin upacara dari orang-orang Tarascan menyebut dirinya pemanggul beban, dan memang demikian halnya (baca *R.A.M. van Zantwijk, Servants of the Saints,* Assen 1967). Kehormatan yang mereka nikmati, kepemim-

pinan yang mereka lakukan, menghabiskan uang dan menghasilkan jerih payah. Dengan jerih payah itu sekaligus ditunjukkan hakikat dari semua kepemimpinan. Seperti itulah Vondel menggambarkan kepemimpinan Oldenbarnevelt:

> Ia telah memberikan hatinya kepada Negeri Belanda,
> Sampai hari-harinya yang terakhir yang penuh duka nestapa ....
> (Oldenbarnevelt dipenggal kepalanya)

Titik (faktor) ketiga tidak kurang pentingnya. Kekuasaan pribadi hanya sedikit sekali bersandar pada kekuatan pribadi. Dasar yang paling penting untuk kekuasaannya terletak dalam kepribadian dari pemimpin itu. Pemimpin yang memiliki kecakapan yang sangat istimewa, dikatakan memiliki kharisma. Contoh yang paling menonjol dalam hal ini tetaplah selalu tokoh Iskandar Agung. Tetapi kharisma tentunya ada dasarnya. Umpamanya, pemimpin itu adalah seorang ahli sihir yang ampuh dan ilmu sihirnya ditakuti; ia bisa seorang imam atau warga suatu keturunan yang karena tradisi dihubungkan dengan kekuasaan gaib atau kepemimpinan yang diwariskan; ia bisa juga seorang yang kaya dan karena manipulasi keuangan berhasil menanamkan hutang budi pada orang. Kalau ingin menjadi pemimpin yang berhasil, maka dalam segala keadaan ia harus mampu mempertahankan kekuasaannya sebagai pemimpin dan itu bukanlah soal yang sederhana. Dalam peristiwa yang gawat setidak-tidaknya ia harus dapat mengandalkan kesetiaan kaki-tangannya. Biasanya kesetiaan itu tidak perlu diragukan selama segalanya berjalan baik, tetapi pada waktu terjadi krisis politik, ketika pemimpin itu sangat memerlukan kesetiaan itu, bahaya ketidaksetiaan adalah yang paling besar. Siapa yang mempunyai kekuasaan dan ingin tetap berkuasa, ia harus aktif. Tidak mengherankan bahwa di beberapa masyarakat, jabatan kepala suku tidak menjadi incaran.

Bagaimanakah hal itu dalam masyarakat primitif? Pertama, yang dapat dicatat, dalam masyarakat-masyarakat yang benar-benar primitif, kondisi bagi kekuasaan tidak menguntungkan. Bukan saja karena kelompok-kelompoknya kecil, tetapi mereka hidup juga terlalu berdekatan. Dalam kelompok yang kecil saling hubungan di antara mereka sifatnya efektif dan hal itu membatasi penggunaan kekuasaan. Walaupun demikian, di antara orang-orang Australia ditemukan beberapa kepala suku karena umurnya dan pengetahuannya tentang upacara-upacara, mampu menggunakan kekuasaannya yang besar. Mereka ditakuti, karena pengetahuan mereka tentang magi dan ilmu gaib. Kalau kepala suku di Brazilia memiliki kekuasaan yang besar, mungkin karena para anggota sukunya ingin ada orang lain yang mengatur semua pekerjaan dan yang bertanggung jawab atas pekerjaan itu. Hal ini pada orang-orang Indian Amerika Utara dengan invidualismenya yang kuat dan karena ambisinya yang dirangsang oleh pendidikannya, menjadi berbeda sekali soalnya. Adalah sangat sulit untuk bisa melakukan tindakan-tindakan bersama di kalangan orang Indian Amerika Utara ini. Hanya kepemimpinan yang benar-benar berkharisma seperti kepemimpinan *Pontiac* berhasil mempersatukan orang-orang Iroquois dalam suatu liga (liga Iroquois) dalam perjuangan melawan orang-orang kulit putih (kira-kira pada tahun 1763).

Juga pada orang-orang Irian kepemimpinan bukanlah soal yang sederhana.

Setiap rumah kaum lelaki Marind-anim mempunyai pemimpinnya. Tetapi rumah kaum lelaki seperti itu hanya merupakan kelompok yang sangat kecil, suatu garis keturunan yang berukuran kecil. Keputusan harus diambil oleh para pemimpin itu bersama-sama dalam perundingan yang tidak resmi. Tetapi sebaliknya di daerah pegunungan tengah ada kepemimpinan yang kuat berdasarkan "kekuasaan uang". *Tonowi* (orang kaya) di Wisselmeren mampu membiayai perkawinan sejumlah orang-orang muda dengan kekayaannya akan kulit kerang kauri (yang didapat dan dipertahankan melalui perdagangan tukar-menukar yang ramai). Dengan demikian satu regu tukang pukul dikumpulkan di sekitarnya untuk membela kepentingannya dan jika perlu berkelahi untuknya. Berkat perdagangan tukar-menukar dan posisi kekuasaannya, sejumlah tempat pemukiman ditempatkan di bawah pengaruhnya dan dengan demikian berpengaruh (kekuasaan) di distrik yang kecil itu.

Suatu bentuk kepemimpinan yang lebih banyak terdapat ialah kepemimpinan yang berkaitan dengan keturunan. Kepemimpinan itu bisa berasal dari keturunan suatu klan atau garis keturunan tertentu, jadi dari semacam klan bangsawan, seperti halnya di Kepulauan Trobriand atau di Afrika Barat, pada orang-orang Kapsigi. Suatu kemungkinan lain ialah dari keturunan suatu kelompok melalui prinsip primogenituur telah mendapatkan kekuasaan dan kekayaan. Primogenituur ialah hak anak sulung. Agak sering terjadi bahwa bagian terbesar dari warisan (terutama yang berupa tanah) jatuh ke tangan anak lelaki yang tertua.

*Catatan:* juga yang sebaliknya terjadi, yaitu bahwa anak lelaki yang bungsu tetap tinggal di rumah, mengurusi orang tuanya dan mewarisi rumah serta halaman, sedangkan sementara itu anak-anak lelaki yang lebih tua mendapatkan kehidupan di lain tempat. Demikianlah umpamanya yang terjadi pada orang-orang Kachin di Birma-Atas, tetapi juga di Irlandia.

Pada umumnya tidak ada ketentuan bahwa primogenituur harus mewarisi kepemimpinan. Dalam hal kekuasaan politik, harus cukup berhati-hati dan tidak boleh ragu-ragu menunjuk anak yang lebih muda sebagai pengganti kalau yang tertua tidak cocok untuk jabatan itu. Kekuasaan politik itu juga menyangkut urusan orang-orang lain dan kekuasaan itu tidak pernah tidak terbagi-bagi. Dalam kerajaan yang agak besar biasanya suatu dewan orang-orang besar mempunyai suara dalam menentukan penggantian (sebagaimana juga di tingkat yang lebih rendah, dalam soal penggantian, para orang tua dan para kepala dari daerah yang bersangkutan tentu diminta pertimbangannya). Contoh-contoh mengenai hal ini dapat ditemukan di seluruh Indonesia. Dibaginya Kerajaan Majapahit menjadi empat adalah suatu contoh yang khas mengenai hal itu. Suatu studi lebih lanjut mengenai kerajaan-kerajaan rangkap di Bali dan Sulawesi dan yang lain-lainnya masih bisa menyajikan banyak hal yang menarik. Kejadian-kejadian yang dapat diperbandingkan dengan di Afrika terdapat di Ashanti dan Dahomey, di mana kekuasaan juga lebih terbagi daripada yang semula dapat diduga.

Dalam kaitan ini, relasi antara kekuasaan politik dan ritual juga menarik. Pada orang-orang Atoni di Timor yang paling tinggi pangkatnya adalah raja yang menjadi

pemimpin ritual. Ia adalah "pria yang wanita". Sebaliknya "pria yang lelaki" adalah orang yang menjadi pemimpin militer. Mereka merupakan dwitunggal dan tergantung dari siapa di antara kedua orang itu yang paling besar pengaruhnya. Suatu kejadian yang agak mirip dengan itu ialah kejadian di Jepang zaman shogunaat, ketika fungsi Tenno Heika hanya terbatas di bidang ritual.

Bagaimana pembagian kekuasaan seperti itu bekerja paling jelas dilihat pada pesta-pesta besar. Di Bayan (Lombok Utara di mana saya hadir dalam perayaan pesta Alip) saya ketahui bahwa Bayan terbagi dua, barat dan timur. Yang timur lebih unggul dan diasosiasikan dengan mesjid, sebaliknya yang barat diasosiasikan dengan dua tempat suci (pedewa) yang terletak di sebelah utara dan selatan dari Bayan. Perayaan Alip juga berkaitan dengan kedua tempat suci itu, yang seperti alip timur yang besar harus dirayakan setiap 7 tahun (jadi dalam praktek setiap 14 tahun atau setiap kelipatan dari 7 tahun) dan dalam besarnya sama sekali tidak perlu kalah terhadap yang lain. Kepala distrik dari Bayan (semula raja, *datu*) termasuk dari bagian timur; pada perayaan yang saya hadiri, saudaranya *yang lebih tua* adalah pemimpin ritual *(pemangku bele')*. Yang juga menarik adalah hubungannya dengan barat, yang seperti juga timur, berada di bawah seorang *raden*, yang dulu tentunya juga memakai titel *datu*. Termasuk daerah barat antara lain adalah Desa Sesait, suatu desa yang agak besar yang termasuk distrik Bayan, tetapi tidak banyak orang yang memperdulikan kepala distrik itu. Kepala distrik itu termasuk timur, sedangkan Sesait termasuk barat. Tetapi pada pesta Alip di timur para pemimpin dari Sesait datang juga berkunjung dan pada kesempatan itu kepala distrik mendapat segala kehormatan, yang tidak ia dapat kalau ia sendiri mengatur sesuatu di Sesait. Hubungan ini membuat kita mengingat akan hubungan antara desa-desa Bali-aga di daerah Karangasem dan rajanya di masa lalu yang memilih untuk tidak naik mendatangi desa-desa itu.

Setelah dikenal dengan lebih baik nampak pada kita bahwa kekuasaan politik tradisional ternyata jauh lebih terbatas daripada yang diduga semula. Dulu suka dibicarakan tentang "despotisme Timur". Sudah tentu sebabnya terutama terletak dalam ekses-eksesnya (yang kadang-kadang memang keterlaluan) yang menarik perhatian. Dalam hubungan ini adalah menarik bahwa *Haga* (1924) sudah menunjukkan bahwa banyak despotisme Timur merupakan akibat dari dukungan kolonial. Kalau bagi seorang raja (dalam peristilahan kolonial: *zelfbestuurder)* disediakan kesatuan polisi dan dari atas mendapat dukungan, maka posisinya menjadi sama sekali berbeda daripada posisi raja yang dikatakan merdeka. Dalam keadaan demikian penggunaan kekuasaannya tidak lagi memerlukan kerja sama para warga negerinya secara sukarela. Dalam beberapa kejadian hal ini dapat mengakibatkan raja menjadi terasing dari para warga negerinya, seperti halnya dengan para bupati Banten yang diuraikan oleh *Sartono Kartodirdjo* dalam *The Peasants' Revolt of Banten* (1966).

### 3. Pengelompokan Seks

Perbedaan jenis kelamin dengan berbagai cara dinyatakan secara kultural. Yang

paling mencolok ialah pembagian fungsi-fungsi masyarakat, pembagian pekerjaan antara kedua jenis kelamin. Suatu hal yang tetap ialah pembagian untuk melahirkan anak, yang oleh alam tetap dikhususkan untuk wanita. Dalam masyarakat dengan angka kematian anak-anak yang tinggi sampai yang sangat tinggi, fungsi itu sangatlah penting. Jadi wanita harus mendapat kesempatan untuk itu, sebagaimana mereka harus mendapat kesempatan untuk memelihara anak itu. Secara psikologis wanita diperlengkapi dengan kelenjar-kelenjar susu, yang memberikan kemampuan kepadanya untuk terus memberi makan bayinya sampai tahun yang kedua. Karena itu tidak boleh heran bahwa seorang wanita begitu sering (ini dapat dikatakan universal) mendapat fungsi yang bersifat mengurus. Apakah ini suatu sifat pembawaan wanita sejak kelahiran boleh diragukan (pola perilaku hanya sedikit terdapat pada *homo sapiens*), karena di mana-mana dianggap perlu memberi perhatian khusus pada pendidikan anak-anak perempuan mengenai tugas-tugas pemeliharaan yang menjadi bagiannya di kemudian hari. Kalau pemeliharaan merupakan naluri, maka perhatian seperti itu tidak diperlukan. Tetapi itu memang suatu sikap yang mudah dibangkitkan pada anak perempuan, karena hanya ada sedikit saja kekecualian bahwa wanita mengkhususkan dirinya pada tugas-tugas pemeliharaan. Salah satu dari kekecualian itu ialah masyarakat Kepulauan Marquese yang digambarkan oleh Linton (lihat *R. Linton, The Study of Man*, dan yang sama dalam *A. Kardiner, The individual and his Society*, 1939), bahwa bagian besar dari pemeliharaan anak dilakukan oleh orang lelaki, sedangkan para wanitanya (yang hidup dalam semacam *polyandrie*) terutama memperhatikan hubungan seksualnya yang bervariasi.

Sementara itu lazimnya ialah wanita mencurahkan perhatian pada pemeliharaan, primer pada pemeliharaan anak, sekunder pada pengurusan suami. Ini membuat pembagian tugas menjadi suatu keharusan, dan dengan sendirinya pembagian itu ada sangkut-pautnya dengan kenyataan, bahwa pria lebih besar dan lebih kuat daripada wanita. Wanita mencari pekerjaannya di dekat rumah, karena ia terikat pada rumah (atau perkemahan) oleh anak dan bayi. Selaras dengan itu dialah yang pertama-tama mengurus pengumpulan makanan dari tetumbuhan, kerang dan serangga, sedangkan pria, umumnya bersama-sama dengan orang-orang lelaki lain, pergi berburu dengan menempuh jarak yang lebih jauh, karena binatang menghindari berdekatan dengan manusia.

Satu hal yang sangat kurang mendapat perhatian ialah sumbangan makan sehari-hari yang dikumpulkan oleh para wanita dengan cara demikian biasanya mempunyai nilai kalori yang jauh lebih besar dari hasil buruan para pria. Dalam lingkungan para pengumpul dan para pemburu, seorang wanita yang berdiri sendiri juga lebih mudah menolong dirinya sendiri daripada seorang pria. Pria memang suka berlagak bisa segalanya, tetapi sebenarnya prestasinya tidak banyak. Mereka dianggap tidak perlu terlalu banyak menghindarkan urusan rumah tangga, suatu titik tolak pandangan yang erat berkaitan dengan pembagian kerja yang membuat mereka menjadi pemburu, tetapi sekaligus merupakan sebab dari keadaan bahwa dalam lingkungan yang sungguh-sungguh primitif seorang pria hanya mempunyai tugas setengah hari. Hal itu dapat dikatakan secara lain: tugas yang hanya setengah hari itu memberi kesempatan kepada kaum pria untuk mencurahkan perhatian besar pada ritual.

Sungguh menarik perhatian betapa sering ritual harus berfungsi untuk memantapkan kepentingan kaum pria dan menyatakan keunggulannya di atas wanita. Juga pada para petani tingkat rendah sikap itu tetap dominan. Memang tugas seorang pria menjadi sedikit lebih luas, karena mereka harus menebang pohon-pohon di tempat di mana kebun dibuat dan juga harus membuat pagar yang melindungi kebun dari gangguan babi atau menjaga kebun terhadap gangguan kera dan binatang lain, namun sumbangan kaum wanita dalam produksi tetap sangat besar. Baru dalam pertanian tingkat tinggi kaum pria menjadi tokoh ekonomi yang paling penting dalam masyarakat, walaupun sumbangan wanita dalam produksi umumnya masih lebih besar daripada dugaan para etnolog modern.

Sering terdapat pertentangan yang jelas antara kedua jenis kelamin pada para pengumpul bama dan para petani tingkat rendah, yang tentunya sedikit banyak ada hubungannya dengan rasa rendah diri pada pihak pria (bandingkan *Van Baal, Reciprocity* etc., Bab III). Antagonisme itu mendapatkan perwujudannya dalam ritual rahasia yang hanya boleh didatangi oleh kaum pria, perkumpulan kaum pria, dan tempat tinggal terpisah dalam rumah-rumah kaum pria dan rumah-rumah kaum wanita (rumah-rumah kaum lelaki dan rumah-rumah kaum perempuan hanya terdapat di kalangan para petani tingkat rendah yang selalu lebih menetap). Kita dapat menggolongkan sexe-totemisme dari orang-orang Australia tersebut dalam bentuk-bentuk antagonisme itu. Dalam satu segi, bentuk tersebut menyimpang dari antagonisme berupa rumah kaum lelaki dan ritual yang rahasia. Di sini hanya pihak lelaki yang aktif (wanita tidak dibolehkan ikut dan karena itu pasif), sedangkan dalam sexe-totemisme kedua jenis kelamin bisa aktif. Menurut keterangan yang bisa didapat, sexe-totemisme ini baru benar-benar berfungsi oleh kegiatan dari pihak wanita. Ini mungkin ada hubungannya—tetapi ini tidak lebih daripada suatu terkaan—dengan kenyataan bahwa pada para pengumpul bama ini tidak hanya kaum lelaki yang melakukan kegiatan kolektif (bersama berburu), tetapi juga kaum perempuan, yang biasanya bersama pergi mengumpulkan bahan makanan. Para istri petani lebih banyak bekerja perorangan, masing-masing di kebunnya sendiri.

Jadi terutama orang lelakilah yang mencari hubungan satu dengan lainnya dan melakukan itu dalam rumah-rumah kaum lelaki yang tidak boleh didatangi oleh orang perempuan, dalam ritual yang terlarang bagi wanita, dan dalam perkumpulan orang lelaki yang biasanya ada hubungannya dengan kelompok umur. Di luar kebudayaan modern organisasi-organisasi wanita jarang terdapat. Tidak banyak organisasi wanita kita temukan di luar sexe-totemisme. Tetapi dari beberapa bangsa diketahui ada ritus yang hanya boleh dihadiri oleh wanita, walaupun hal ini agak jarang terdapat. Tetapi ada perkumpulan pemudi, yang berfungsi di samping perkumpulan pemuda (umpamanya di Bali, dulu juga di Jawa Barat dan Ambon yang pada umumnya bukan merupakan organisasi yang kaku). Lebih menarik dalam hubungan ini adalah keterangan *Nadel* tentang Nupe, kerajaan Islam yang kecil di Afrika Barat, yang kaum perempuannya mempunyai seorang *pemimpin* wanita sendiri. Para wanita di tempat itu mempunyai andil penting dalam ekonomi, karena mereka itu pedagang dan mempunyai uang. Secara berkala perkumpulan rahasia dari kaum lelaki mengadukan kepada rajanya tentang ilmu sihir dari para wanita, dan

kemudian harus dibayar denda, yang harus dipungut oleh pemimpin wanita itu. Antagonisme itu datangnya dari kedua belah pihak, namun lagi-lagi jelas inisiatifnya dari pihak lelaki.

Antagonisme semacam itu membutuhkan kerja sama yang baik antara pria dan wanita secara perorangan, yaitu dalam hal ini tidak tertutup kemungkinannya sebagai suami-istri. Dari segi ini terdapat variasi-variasi yang sangat mengejutkan. Lebih penting daripada variasi-variasi itu ialah ditemukannya beberapa ciri umum. Yang pertama ialah kecenderungan yang umum untuk memberi gaya pada perbedaan jenis kelamin dalam bentuk perhiasan dan pakaian, di samping pengkhususan kegiatan-kegiatan tertentu bagi masing-masing jenis kelamin. Hal itu bisa mempunyai akibat-akibat yang sangat berbeda. Di suatu daerah membuat periuk atau menenun menjadi pekerjaan khas wanita, di lain tempat justru sebaliknya atau tekniknya berbeda antara lelaki dan perempuan. Dan yang kedua, perbedaan antara pekerjaan dan kegiatan lelaki dan perempuan sering begitu beraneka ragam, sehingga orang berbicara tentang kebudayaan lelaki dan kebudayaan perempuan secara terpisah (dalam arti subkultur). Contoh yang baik mengenai hal itu dapat ditemukan dalam uraian *Margaret Mead* tentang orang-orang Tchambuli dalam bukunya *Sex and Temperament in three primitive societies* (1950). Mengenai kedua subkultur itu soalnya bukan terutama soal perbedaan pengetahuan dan kegiatan, tetapi terutama soal perbedaan dalam sikap dan cita-cita. Selalu ada manfaatnya untuk memperhatikan apa ada perbedaan subkultur semacam itu. Kadang-kadang perbedaan itu tidak ada. Orang-orang Marind-anim tidak mengenalnya. Nampaknya di Marind-anim persekutuan wanita telah membuat cita-cita orang lelaki menjadi cita-citanya. Usaha tersebut tidak dapat dikatakan berhasil secara memuaskan. Sebaliknya. Dalam hal ini masyarakat modern juga menghadapi permasalahan. Pembatasan yang harus dilakukan terhadap tugas reproduktif dari wanita memaksa peninjauan kembali keterikatannya pada tugas pemeliharaan.

Di samping itu, posisi yang bebas dan mobil dari wanita bukanlah suatu kekecualian seperti yang kadang-kadang diduga orang. Wanita selalu mobil. Dalam perkawinan pada umumnya virilocalitas yang dominan. Jadi wanita sering pindah, bahkan ke suatu desa yang hampir tidak dikenalnya. Mereka membiarkan dirinya dikawinkan ke luar. Tetapi di samping itu, dengan cara lain wanita juga aktif dalam lalu-lintas interlokal. Mereka sering menjadi pedagang, tidak sebagai pedagang yang mengembara sendiri untuk menawarkan barang-barangnya seperti tukang *kelontong*, tetapi sebagai pedagang di pasar. Afrika Barat memberikan contoh-contoh yang paling jelas mengenai hal itu. Kita kenangkan kembali akan keadaan di Kerajaan Nupe. Itu bukanlah kekecualian. Soal yang selalu dapat dilihat di jalanan-jalanan Afrika Barat adalah *Mammie-wagon*, yaitu bis yang konstruksinya lebar yang mengangkut para wanita dengan barang-barang dagangannya. Hubungan antara pasar dan wanita juga bukan semata-mata gejala di Afrika saja. Hal itu dapat juga dilihat di Indonesia, dan yang terutama jelas sekali di Bali. Di Bali wanitalah yang menjalankan usaha, sedangkan kaum lelaki kadang-kadang beranggapan bahwa yang paling baik yang dapat ia lakukan untuk kepentingan ekonomi pribadinya adalah adu ayam.

### 4. Organisasi Berdasarkan Umur

Perbedaan umur berperan dalam setiap masyarakat. Hal itu disebutnya dengan bantuan istilah-istilah, yang menandai kelompok umur tertentu yang tidak cermat keterangannya seperti anak, remaja, dewasa, dan sebagainya. Kalau kelompok-kelompok umur dibatasi dan di atur secara cermat, kita tidak lagi berbicara tentang kelompok-kelompok umur, tetapi tentang kelas-kelas umur dan tingkat-tingkat umur.

*Kelompok umur:* Di mana-mana di dunia diadakan pembedaan antara:
— bayi, anak yang belum dapat berjalan;
— anak kecil, anak yang masih sangat muda yang sudah bisa berjalan dan umumnya juga sudah bisa bicara;
— anak, yaitu anak lelaki dan perempuan: sudah mulai menguasai bahasa secara penuh sampai puber;
— remaja (pemuda dan pemudi—dalam bahasa Belanda ada istilah *jongelingan* dan *meisjes*, sedangkan perkataan *jongerdochter* sudah tidak digunakan dalam bahasa Belanda), kadang-kadang dimasukkan dalam kelompok yang sama dengan pria dan wanita yang tidak kawin;
— yang sudah bersuami/beristri;
— orang yang lanjut usia.

Peralihan antara kelompok-kelompok umur ini berjalan lancar. Peralihan itu bisa ditandai dengan suatu pesta kecil dan dalam bebeberapa kejadian dengan ritual besar-besaran, tetapi peralihan-peralihan seperti itu bagi masing-masing anggota persekutuan tidak perlu diadakan pada saat yang persis sama, atau situasi yang persis sama. Memang beberapa peralihan diberi tanda yang lebih baik daripada yang lain.

Kurang ditandai adalah peralihan dari bayi ke anak kecil (dalam bahasa Belanda di antara *baby* dan *kleuter* sekarang sering disisipi perkataan *peuters*). Ini tidak berarti bahwa pertumbuhan pertama dari anak itu dibiarkan berlalu tanpa dirayakannya saat-saat pertumbuhan yang ditandainya. Meskipun di luar masyarakat Barat jarang dikenal lembaga ulang tahun, tetapi sebaliknya ada perayaan-perayaan lain yang sangat khas. Di banyak negeri, antara lain di Indonesia, orang merayakan pemotongan rambut anak untuk pertama kalinya, yang kadang-kadang masih didahului oleh perayaan, anak itu untuk pertama kali menyentuh tanah. Soal bagaimana dan kapan perayaan itu dilakukan agaknya ada variasinya. Perayaannya bisa dikaitkan dengan pemberian nama, suatu kejadian yang juga bisa dirayakan tersendiri. Pemberian nama sering dianggap saat yang penting, terutama di mana pemberian nama mengandung pengakuan anak itu sebagai warga masyarakat, karena pengakuan itu sama sekali tidak perlu diadakan bersamaan dengan saat kelahiran. Di negeri-negeri dengan angka kematian anak yang tinggi sampai yang sangat tinggi orang masih suka mempertimbangkannya.

Peralihan dari anak kecil ke anak lelaki atau anak perempuan sering sangat tidak jelas. Hal ini merupakan perbedaan yang tidak diadakan di setiap kebudayaan. Di negeri Belanda sekarang hal itu terjadi bersamaan dengan anak itu mulai masuk

sekolah (tentunya sekolah dasar, bukan taman kanak-kanak), tetapi itu tentunya juga tidak selalu demikian sejak dulu.

Berbeda sekali adalah peralihan dari anak ke remaja. Di banyak negeri peralihan itu disertai dengan ritual puber, tetapi ritual itu tidak selalu diadakan bersamaan dengan masa puber yang sebenarnya. Bagi anak lelaki dan anak perempuan juga ada perbedaan penting. Pertama, perayaan lebih sering dan lebih besar diadakan bagi anak lelaki daripada bagi anak perempuan. Kedua, saat mulainya masa puber pada anak perempuan lebih kuat ditandai daripada pada anak lelaki. Masa puber membuat relasi antara ritual dan puber fisik pada anak lelaki kurang dipentingkan daripada anak perempuan. Bahwa ritual yang menyertai haid pertama merupakan ritual puber tidak perlu diragukan. Tetapi ritual yang dirayakan di sekitar puber dari anak lelaki, sering kurang hubungannya dengan puber itu sendiri.

Semua ini mudah dimengerti. Haid pertama merupakan tanda bahwa anak perempuan itu telah mencapai peralihan yang sangat penting. Ia telah menjadi seorang perempuan, seorang ibu potensial, tetapi juga seorang kekasih potensial yang bisa hamil tidak pada waktunya. Kodrat wanita terletak dalam pengurusan rumah tangga dan keibuan. Dan dicapainya secara fisik kemungkinan dipenuhinya kodrat itu, merupakan alasan yang baik untuk melaksanakan ritus yang menandai kenyataan ini. Bagi seorang anak lelaki hal itu lain sekali. Sudah tentu pada waktunya ia harus menikah, tetapi masih banyak fungsi kemasyarakatan lain yang harus dipenuhinya selain sebagai suami. Berbeda dengan anak perempuan, bagi dia yang terpenting adalah fungsi kemasyarakatan yang akan datang. Karena itu ritual yang harus dialaminya di sekitar waktu tercapainya masa puber pada umumnya lebih bersifat inisiasi daripada suatu ritual masa puber. Memang ritual itu ada kaitannya dengan masa puber, karena sekarang ia telah mendekati kedewasaan dan pada umur itu setiap anak lelaki tidak hanya harus menyiapkan diri untuk perkawinan, tetapi juga untuk tugas kemasyarakatan pada umumnya. Tetapi tugas seksual tidak harus didahulukan. Karena itu ada gunanya untuk membedakan puber dari inisiasi, suatu pembedaan yang terlalu sering diabaikan. Inisiasi—istilah itu sudah menyatakannya—adalah suatu tindak pengenalan, tindak pengenalan dalam soal-soal yang sebelumnya tidak diketahuinya dan yang harus diketahui oleh orang-orang dewasa. Inisiasi mencakup suatu rahasia atau sekurang-kurangnya suatu ilmu tertentu mengenai suatu soal. Suatu ritus puber murni sama sekali tidak perlu mencakup hal itu. Karena itu kita melihat bahwa ritus yang terbanyak bagi anak lelaki hanya secara garis besar berkaitan dengan telah tercapainya saat puber, dan masih lebih besar lagi daripada yang dapat disimpulkan dari pertumbuhan alaminya, yaitu melalui pertumbuhan alami rambut pubernya yang menjadi petunjuk yang jelas.

Suatu contoh yang jelas tentang ritus puber adalah khitanan di Indonesia bagi yang beragama Islam, yang sebenarnya tidak dapat dinamakan ritus puber. Tindakan itu sendiri langsung menunjuk ke soal seks, tetapi tindakan itu dilaksanakan pada saat yang belum waktunya, yaitu sekitar umur tujuh atau delapan tahun, jadi beberapa tahun sebelum tercapainya masa puber. Arti yang sebenarnya dari tindakan itu memang bukan dimaksudkan untuk menjadi pengantar kematangan seksual yang masih jauh pada anak lelaki itu, tetapi kemurnian ritual, yang membuatnya bisa turut

serta dalam upacara agama, yaitu salat. Dengan lain perkataan tindakan itu lebih merupakan bagian dari inisiasi dalam kehidupan keagamaan daripada hal yang lain.

Juga di lain tempat, sering juga terdapat kaitan yang begitu jauh hubungannya dari puber. Dalam banyak hal, inisiasi merupakan suatu peristiwa kolektif, yang hanya terjadi sekali dalam sejumlah tahun, kadang-kadang hanya sekali dalam dua puluh tahun. Dalam ritus-ritus inisiasi di berbagai daerah Irian Jaya begitulah halnya. Ada peristiwa bahwa beberapa orang yang diinisiasi itu sudah kawin dan ada yang masih harus digendong oleh ayahnya (bandingkan umpamanya *Hylkema* tentang Nalum, dalam *Mannen in het Draagnet,* Verh. K.I.T.L.V. 67, 1974). Merupakan kebodohan untuk mencari penyebab inisiasi itu dalam masalah puber. Begitu pulalah halnya dengan inisiasi para orang-orang Australia yang mencakup sejumlah tahun. Penekanan pada soal-soal seksual dan kenyataan bahwa dimulainya inisiasi itu nampaknya erat berkaitan dengan telah dicapainya masa puber fisik, tidak boleh dilupakan bahwa pada hakikatnya inisiasi itu bukan dimaksudkan untuk memenuhi peranan seksual, tetapi untuk memenuhi peranan keagamaan dan sosial.

Sementara itu ada juga kebudayaan-kebudayaan, di mana puber, peralihan masa kanak-kanak ke masa dewasa, sedikit saja atau sama sekali tidak mendapatkan penekanan. Dalam kebudayaan seperti itu penggolongan ke dalam kelompok dewasa harus dilakukan melalui perkawinan. Penggolongan ke dalam kelompok dewasa tidak harus terjadi melalui faktor yang sederhana, bahwa perkawinan sudah dilaksanakan. Pernah terjadi, antara lain di Afrika, tetapi juga sering di luar Afrika, bahwa pasangan yang baru kawin itu mula-mula turut bertempat tinggal dengan orang tua dari pengantin wanita, di mana pengantin pria pada tahun-tahun pertama mendapat tugas untuk melayani. Baru setelah beberapa tahun suami-istri itu bermukim sendiri (umumnya dalam kelompok pihak lelaki) yang sekarang benar-benar sudah dianggap termasuk kelompok dewasa. Suatu cara lain untuk menyatakan kedewasaan adalah *teknonymie.* Kalau *Si Anu* mempunyai anak lelaki *Sidin,* tibalah saatnya untuk memanggilnya *Pak Sidin.* Ia sekarang bukan lagi "*nobody*" (= orang yang belum diakui), tetapi sudah benar-benar orang dewasa, ayah dari seorang anak. Tidak perlu mencari-cari di belakang kebiasaan teknonymie ini, soal-soal yang terlalu ruwet seperti yang diduga *Tylor* telah menemukannya (lihat di atas, halaman 164). Teknonymie terutama merupakan pengakuan bahwa yang bersangkutan telah menjadi laki-laki dan tidak dapat lagi dipanggil anak.

Arti kemasyarakatan dari seorang yang telah beristri dalam *banjar* di Bali sangat mencolok. Seseorang tidak dapat memenuhi fungsinya di banjar kalau ia tidak beristri. Untuk banyak hal, seperti untuk mengantarkan sesajian yang diperlukan, orang harus beristri, karena istrilah yang harus menyiapkan sesajian. Hanya seorang yang telah beristri dapat menjabat salah satu dari fungsi-fungsi yang banyak jumlahnya, yang menyertai pemerintahan dan pengurusan banjar. Orang yang telah beristri dapat secara berangsur meningkat menduduki jabatan-jabatan yang semakin tinggi dalam masyarakat desa. Tetapi kalau seorang putera (kadang-kadang putera pertama, tetapi kadang-kadang juga yang bungsu) sudah kawin, tibalah waktunya untuk mengundurkan diri dari jabatan-jabatan itu dan sebagai orang tua (orang tertua) menyerahkan jabatan-jabatan pimpinan kepada generasi yang lebih muda. Itu

tidak berarti bahwa mereka menarik diri dari kehidupan bermasyarakat, tetapi sebagai orang tertua menduduki jabatan penasihat yang terhormat, yang perkataannya diperhatikan. Bali merupakan contoh yang sangat baik dari peralihan ke status orang tertua. Peralihan ini sifatnya tidak ditandai begitu jelas di semua tempat. Ada juga kebudayaan, di mana orang-orang tua selama mungkin tetap memegang kekuasaan. Umpamanya di Australia, di mana orang-orang tua merupakan penguasa-penguasa yang sebenarnya dan jelas bukan hanya sebagai penasihat.

Adalah penting bahwa juga pada wanita, sejalan dengan semakin tua usianya, terjadi perubahan status secara berangsur-angsur. Kalau wanita itu sudah melampaui *climacterium* (= tingkat umur tertentu), sering wanita itu lebih diasimilasikan dengan orang-orang lelaki. Perbedaannya tidak begitu jelas lagi. Juga kalau terdapat pemisahan yang tegas di antara jenis kelamin ada kecenderungan memperkenalkan wanita tua menghadiri upacara-upacara yang terlarang bagi wanita muda dan bahkan di upacara tersebut diperkenankan memainkan peranan. Juga di kalangan keluarga statusnya berangsur meningkat. Contoh yang terkenal ialah wanita muda Cina yang tertekan, yang setelah mempunyai anak lelaki, berangsur lebih dihormati untuk akhirnya, setelah menjadi ibu mertua, berkembang menjadi penguasa rumah yang benar-benar kejam. Namun bagi semua orang tua itu, berlaku satu pembatasan: status yang tinggi itu hanya diberikan kalau ia tetap sepenuhnya berpikiran sehat. Kalau ada kemunduran dalam hal itu, maka hilang pulalah penghormatan itu.

*Tingkat usia dan kelas usia* yang berhubungan dengan tercapainya masa puber. Tingkat usia membawakan tingkat-tingkat dalam pertumbuhan anak ke pria atau wanita (terutama pria) dewasa dengan hak-hak sepenuhnya. Kalau seseorang diterima dalam suatu tingkat tertentu (terutama tingkat pertama) maka hal itu merupakan kejadian kolektif. Dan kalau mereka yang diterima dalam tingkat kolektif yang demikian dinaikkan dari tingkat yang satu ke tingkat yang lain, maka terbentuklah suatu kelompok kawan seusia yang erat bersatu dan yang cenderung, melalui penggunaan nama sendiri untuk menunjuk nama dari kelompok yang bersangkutan, membedakan diri sebagai satu kelompok yang permanen, yang juga pada usia seterusnya menggunakan nama tersebut. Dalam hal ini kelompok permanen itu disebut kelas usia. Setidak-tidaknya demikianlah yang dikehendaki oleh teori yang ingin mempertahankan istilah kelas usia bagi pembentukan kelompok yang berkembang demikian kuatnya itu. Dalam praktek hal itu menjadi agak lain dan istilah kelas usia sering dipakai untuk tingkat usia di mana kelas yang sungguh-sungguh tidak ada. Sebenarnya hanya di Afrika ada alasan untuk membedakan tingkat dan kelas ini, di mana setiap kelas secara berturut-turut menjalani tingkat-tingkat tersebut. Dengan demikian di luar Afrika istilah kelas usia sering dipakai secara lebih longgar.

Contoh yang khas mengenai perhatian dan gaya terhadap perbedaan-perbedaan usia terdapat pada orang-orang Marind-anim (Irian Jaya). Mereka mengenal serangkaian kemungkinan untuk merayakan perkembangan dalam kehidupan seorang anak. Tidak perlu semua dirayakan dengan pesta-pesta yang lebih besar atau lebih kecil, yang diadakan secara sendirian atau secara gabungan dengan orang-orang

lain, tetapi kenyataan seperti itu tetap ada. Kesempatan itu berturut-turut ialah pemberian nama oleh saudara lelaki ibu, nama yang dipakai untuk memperkenalkan anak itu di desa dan dalam keluarga; untuk pertama kali anak itu ditempatkan dalam kursi gendongan; untuk yang terakhir sekali anak itu diambil dari kursi gendongan; gelang lengan yang pertama untuk anak itu; telinga anak itu ditindik. Bagi anak lelaki peristiwa terakhir ini berarti berakhirnya masa kanak-kanak yang sebenarnya. Mulai saat itu ia tidur bersama ayahnya di rumah kaum lelaki. Ia telah melewati usia anak kecil dan menantikan lebih lanjut rangkaian "perkembangan usia" berikutnya, suatu rangkaian yang merupakan kebalikan dari yang mendahuluinya dan yang merupakan keharusan dan tak dapat dihindari. Kejadian-kejadian dari rangkaian yang pertama itu memang menempatkan anak tersebut dalam pusat perhatian, tetapi pesta-pesta kecil yang menyertainya terutama merupakan suatu kesempatan untuk memperkuat hubungan tukar-menukar antara keluarga ayah dan keluarga ibunya.

Rangkaian kedua lebih langsung mempunyai hubungan dengan tempat anak lelaki itu di dalam masyarakat. Memang dalam rangkaian kedua ini, juga keluarga ayah dan keluarga ibu yang mengambil prakarsa, tetapi akibatnya bagi anak lelaki itu jauh lebih jelas. Kalau beberapa tahun sesudah ditindik telinganya muncul bulu kemaluannya, ia menjadi *aroi-patur*, "anak lelaki hitam". Ia dicat hitam dan pada siang hari anak itu menghilang dari masyarakat desa ke rumah-anak-lelaki yang terletak di hutan. Pada malam hari ia tidur di rumah kaum lelaki bersama *mentor*-nya (*mentor* = pemimpin yang bijak dan berpengalaman), yaitu saudara lelaki ibunya, dengan siapa ia mempunyai hubungan homoseks, suatu hubungan yang tetap ada pada tahap-tahap berikutnya. Tahap pertama tiba kalau rambutnya yang ketika memasuki rumah-anak-lelaki dipotong pendek itu, telah tumbuh sedemikian sehingga dapat dipasang perpanjangan rambut dari kumpai atau kercut. Sekarang ia menjadi *wokraved*, suatu masa pengasingan yang ketat; selama masa itu ia dikenali pada pakaiannya, warnanya yang hitam, dan wajahnya yang tak dipelihara. Sesudah itu tiba tahap *ewati*. Ia mendapat hiasan rambut baru, ia diperindah secara menyenangkan, pengasingannya menjadi kurang ketat, dan ia boleh turut hadir dalam semua pesta. Jabatannya yang terpenting adalah jabatan pejuang; ia memainkan peran penting dalam perjalanan-perjalanan pemenggalan kepala, yang dapat dikatakan secara periodik dilakukan. Dalam periode ini juga pergaulan dengan anak-anak perempuan dimulai. Suatu pesta baru, suatu hiasan rambut baru, diperindah lagi dan beberapa tahun kemudian periode ini juga diakhiri. Masa pengasingan telah lewat, rumah-anak-lelaki ditinggalkan dan ia kembali ke desa. Tidak lama kemudian ia kawin. Sekarang tempatnya berada di antara kaum lelaki dewasa.

Ketiga tahap yang disebutkan di sini—*aroi-patur, wokraved,* dan *ewati*—adalah tingkat-tingkat usia yang khas, yang dalam literatur tentang Marind-anim biasanya disebut kelas-kelas usia. Ketiga tahap itu bersama merupakan suatu periode latihan disiplin yang terus-menerus dan untuk sebagian merupakan inisiasi. Itu adalah waktunya anak lelaki itu diperkenalkan dengan adat dan kesusilaan dan untuk sebagian yang bukannya tidak penting, juga diperkenalkan dengan mitos-mitos. Dalam periode ini inisiasi itu bisa juga terjadi dalam ritual yang besar, suatu peristiwa yang sangat mendetail yang berlangsung berbulan-bulan berurut-turut, sehingga

pelaksanaannya hanya mungkin dilakukan sekali dalam sejumlah tahun. Dengan demikian bagi beberapa anak inisiasi terpaksa dilakukan setelah selesainya ketiga tahap ini (tak ada kemungkinan sama sekali sebelum dimulainya tahap kedua). Ada tanda-tanda bahwa semula inisiasi itu mestinya terjadi dalam periode kedua atau periode ketiga.

Yang menarik perhatian ialah bahwa ada tingkat-tingkat usia yang sejajar bagi anak perempuan. Meskipun demikian, juga anak perempuan diinisiasi sekurang-kurangnya dalam satu bagian dari salah satu dari ritual yang besar itu, tetapi inisiasi itu tidak bersifat sungguh-sungguh, apalagi pada tingkat-tingkat usia. Ada dugaan bahwa peristiwa ini hanyalah tiruan, di mana orang-orang perempuan bergabung pada kebudayaan kaum lelaki.

Suatu organisasi yang begitu luas tentang tingkat-tingkat usia di bagian dunia ini merupakan kekecualian. Pelaksanaannya memberi kesempatan bagi variasi perorangan. Penampungan dalam rumah-anak-lelaki dan dijalaninya tiga tingkat tersebut bukan merupakan persoalan desa, tetapi persoalan keluarga, artinya kerja sama antara ayah dan saudara lelaki dari ibu si anak. Setiap peningkatan merupakan persoalan yang harus diurus oleh masing-masing keluarga. Lain halnya dengan di Afrika, di mana terdapat suatu organisasi usia yang jauh lebih ketat (antara lain pada orang-orang Masai, tetapi juga pada bangsa-bangsa Afrika Timur lainnya). Anak-anak lelaki secara kolektif memasuki suatu upacara besar-besaran dan setelah kira-kira empat tahun mendapatkan secara kolektif tingkat berikutnya. Setidak-tidaknya demikianlah halnya pada orang-orang Masai dan pada beberapa bangsa lain, di mana secara berturut-turut terdapat kelas-kelas pejuang, yang masing-masing mempunyai pimpinannya sendiri, tetapi akhirnya berada di bawah pengawasan orang-orang dewasa yang lebih tua. Pada orang-orang Zulu di bagian selatan Afrika, kelas-kelas ini lebih bersifat prajurit-prajurit dalam resimen, masing-masing dengan warna dan hiasannya sendiri yang khas. Setiap "angkatan" baru diberi nama, suatu nama yang dipakai sepanjang hidupnya: kelas dari nama itu menjalani tingkat berikutnya, juga tingkat-tingkat yang menyusul setelah periode prajurit dilampaui dan telah diterima dalam tingkat orang-orang lelaki dewasa (yang disusul lagi oleh tingkat-tingkat lain).

Pada suku-suku dengan organisasi yang paling luas, tekanannya diletakkan pada fungsi prajurit. Banyak kebudayaan Afrika mempunyai corak militer yang kuat. Berkelahi dan merampok ternak merupakan fungsi yang penting pada suku-suku ini. Pada bangsa-bangsa Afrika lain, seperti pada orang-orang Sukma, arti tingkat usia orang-orang muda terbatas pada fungsi pemberian tugas dan prestasi pekerjaan di dalam desa. Berbagai tugas itu dilaksanakan dengan pembayaran, sedangkan pembayaran itu sendiri digunakan untuk pesta-pesta makan dan minum bir, yang diselenggarakan oleh orang-orang muda itu.

Akibat dari organisasi orang-orang muda ini ialah terjadinya hubungan yang erat di antara orang-orang yang seumur, yang di mana pun tidak sejelas perwujudannya seperti pada orang-orang *Nyakyusa* dari Melawai yang diterangkan oleh *Monica Hunter-Wilson (Good Company, a study of Nyakyusa age-villages;* 1951). Sejumlah pemuda Nyakyusa bertempat tinggal di luar desanya sendiri, dan berangsur-angsur anak-anak lelaki lain dari desa yang sama menggabungkan diri.

Penggabungan hanyalah mungkin untuk sejumlah tahun yang terbatas, karena perbedaan umur tidak boleh terlalu besar. Semula orang-orang muda itu masih makan di rumah, tetapi tidak lama kemudian yang tertua di antara mereka kawin dan dengan demikian dalam beberapa tahun terbentuklah suatu desa baru tidak jauh dari desa yang lama, suatu desa dari teman-teman dan orang-orang seusia, yang pada waktunya akan disusul oleh suatu desa dari anak-anak mereka.

Jelaslah, bahwa dalam kelompok-kelompok pemuda ini terjadi satu jenis pembentukan masyarakat yang sangat khas, yang menerobos segala ikatan keluarga dan keturunan. Dengan demikian, dengan tetap berpijak pada perbedaan-perbedaan alami, terciptalah kemungkinan untuk mengadakan hubungan-hubungan yang lebih jauh jangkauannya untuk membentuk masyarakat yang lebih luas. Kelas-kelas usia militer dari Masai dan Bantu cocok sekali dalam organisasi negara militer, seperti yang pernah ada di bagian selatan Afrika di bawah raja-raja Zulu seperti *Chaka* dan *Dingaan*.

Tetapi kelompok-kelompok pemuda itu bisa juga menempuh arah yang lain. Mereka bisa memainkan peranan, khususnya dalam spesialisasi di bidang keagamaan. Itu antara lain telah terjadi pada sejumlah suku Indian dari prairie di Amerika Utara. Juga di sana ada kelas-kelas usia, yang dengan membayar dapat memasuki apa yang disebut persekutuan rahasia, yang memonopoli ritus rahasia atau tarian magis tertentu. Setelah beberapa tahun ada kemungkinan untuk membeli ritus dari suatu persekutuan lain yang mempunyai tarian atau ritus dari tingkat yang lebih tinggi. Dengan jual-beli ini, persekutuan yang terakhir tersebut untuk sementara kehilangan fungsi ritualnya sampai ada kesempatan untuk membeli ritus dari kelompok yang lebih tua dan lebih tinggi. Itu berarti, bahwa juga pada suku Indian ini terdapat semacam hirarki tingkat-tingkat usia, yang juga memainkan peran polisi dan penjagaan di perkemahan. Tetapi semua ini tidak begitu jelas; ikhtisar yang diberikan oleh *R.H. Lowie* dalam bukunya *Primitive Siciety* mengenai hal itu, menimbulkan banyak pertanyaan.

Juga menarik bahwa di Banks Islands di Melanesia terdapat suatu organisasi yang mengingatkan pada hal itu. Yaitu suatu organisasi yang disebut organisasi *Sukwe,* suatu rangkaian perkumpulan yang saling menyusul dalam tingkatan. Dengan membayar dan mengadakan pesta, bisa diterima menjadi anggota. Setelah bertahun-tahun lamanya, hanya orang-orang yang sangat kaya saja, yang berhasil menerobos ke tingkat yang lebih tinggi. Di samping itu masih terdapat persekutuan rahasia yang khas yang memainkan peran utama tentang pengetahuan ilmu gaib tertentu untuk melindungi tanaman baru.

Yang menonjol ke depan dalam kelas-kelas Amerika ialah suatu kombinasi dari tingkat-tingkat usia yang solider di satu pihak dengan fungsi-fungsi di lain pihak, yang dipandang sebagai milik kelompok. Itu berarti bahwa tidak hanya persamaan usia saja yang digunakan untuk pembentukan kelompok, tetapi juga spesialisasi di bidang keagamaan digunakan untuk itu. Itu sendiri bukan merupakan kekecualian. Motif terakhir ini juga jelas terdapat dalam totemisme Australia, di mana setiap klan totem menggunakan ilmu gaib untuk memajukan kesuburan jenis-jenis totemnya sendiri, sehingga spesialisasi di bidang keagamaan dari klan totem membuat

kesejahteraan bersama dari suku menjadi tergantung pada tindakan keagamaan oleh klan-klan dari suku tersebut. Karena itu, suatu hubungan dengan totemisme bukanlah suatu hal yang jarang dalam persekutuan-persekutuan tarian dan pengobatan Amerika Utara yang sering berkaitan dengan tingkat-tingkat usia. Persekutuan tersebut membentuk organisasinya sendiri sambil menerobos setiap pengelompokan yang lain. Dengan demikian persekutuan tersebut menghubungkan para warga suku dengan cara yang lain lagi, selain yang terjadi dengan kelompok-kelompok (klan-klan) keturunan yang saling melakukan perkawinan. Solidaritas di antara mereka yang seumur, yaitu persahabatan di antara mereka, mempunyai arti besar dalam memelihara suatu masyarakat.

Selanjutnya kemungkinan-kemungkinan yang diterangkan di sini tentang ikutsertanya pemuda dalam tatanan sosial sesuatu masyarakat, tidak berarti bahwa keseluruhan keanekaragaman bentuk itu sama sekali sudah tidak mengenal lagi bentuk-bentuk lain. Di berbagai tempat di Indonesia, hal ini telah diberi bentuk dengan cara yang terutama mengabdi pada kehidupan sosial (kehidupan sosial dalam arti lalu-lintas sosial yang menyenangkan). Jadi desa di Bali dulu mengenal (mungkin juga sekarang) *sekaha teruna* dan *sekaha dedara*-nya, masing-masing dengan kliangnya sendiri yang muncul di pesta-pesta tertentu. Di daerah Pesundan juga terdapat hal seperti itu dan sepanjang yang saya ketahui dalam bentuk yang masih kurang terorganisasi, juga di Ambon. Namun mengenai hal ini tidak pernah dilakukan studi yang mengikhtisarkan. Pasti ada manfaatnya untuk memberikan perhatian khusus terhadap masalah ini.

## 5. Teori tentang Kelompok, Jenis Kelamin, dan Kelompok Usia. Eisenstadt, Schurtz, Van Gennep

Dalam dasawarsa pertama abad ini cukup banyak perhatian dicurahkan pada arti kelompok usia. Setelah itu soal kelompok usia sebagai obyek studi tidak mendapat perhatian, sampai pada tahun 1956 masalah tersebut ditangani lagi oleh *S.N. Eisenstadt* dalam bukunya *From generation to generation; age group and social structure*. Buku itu melibatkan munculnya pemuda dalam hubungan dengan perubahan kebudayaan yang cepat dan yang menyentuh semua bangsa di dunia. Karena itu sebaiknya masalah kelompok usia ini dibicarakan dalam hubungannya dengan perubahan kebudayaan yang cepat tersebut. Apa yang diperlihatkan oleh dunia modern dengan pertumbuhannya yang cepat di bidang lalu-lintas dan teknik sehubungan dengan perubahan kebudayaan adalah suatu soal yang sama sekali baru. Bukan fakta itu sendiri yang baru, tetapi kecepatannya. Semua kebudayaan senantiasa mengalami perubahan. Setiap kebudayaan berubah karena kenyataan yang sederhana, bahwa manusia sibuk dengan soal-soal dan lembaga-lembaga yang menarik perhatian mereka, sedangkan lembaga-lembaga lain yang kurang menarik perhatiannya dilepaskan. Namun perubahan seperti itu berjalan lambat, hampir tak nampak yang merupakan kebalikan dari apa yang terjadi dalam masyarakat modern dan masyarakat yang memodernisasi dirinya. Setiap sepuluh, kadang-kadang bahkan setiap lima tahun, terjadi pergeseran-pergeseran, yang dapat dicatat sebagai pemba-

ruan-pembaruan yang dilakukan oleh suatu generasi baru. Kita tidak hanya berbicara tentang generasi sesudah perang, tetapi juga tentang generasi tahun 1960, tahun 1970, atau tahun 1975. Dengan demikian, tepat atau tidak tepat, kepada generasi yang lebih muda diberi peran yang sangat aktif dalam proses perubahan kebudayaan, suatu hal yang sangat berbeda dengan peran yang dimainkan oleh organisasi-organisasi pemuda tradisional, yang menjadi perhatian mereka dalam bab ini. Namun kita bahas lebih dulu buku *Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde* (Kelas-kelas usia dan perkumpulan orang lelaki) tahun 1902. Pada prinsipnya buku itu merupakan uraian ilmiah yang dini tentang sosiologi, suatu kenyataan yang disadari sendiri oleh penulisnya. Ia sendiri dengan tegas menyatakan maksudnya melalui ilmu bangsa-bangsa untuk sampai pada pengertian tentang tatanan masyarakat pada umumnya, dengan memperhatikan dua faktor yang lestari dan universal, yaitu perbedaan jenis kelamin dan perbedaan umur. Menurut Schurtz, perbedaan jenis kelamin memainkan peran penting dalam dua macam dasar organisasi yang terdapat dalam masyarakat primitif, *Geschlechtsverbände* (hubungan jenis kelamin, yaitu ikatan keluarga) dan *Geselligkeitsverbände* (hubungan yang ramah-tamah terutama pada kelompok-kelompok yang lebih besar). Dalam yang tersebut pertama peranan wanita yang berdominasi, dalam yang tersebut kedua—ia masukkan klan juga ke dalam yang kedua ini—peranan lelaki yang berdominasi.

Di samping itu terdapat kelompok-kelompok usia: anak-anak, pemuda-pemudi yang belum kawin, dan yang dewasa yang sudah kawin. Dari tiga kelompok ini (ia tidak membedakan kelompok lain), kelompok yang kedua yang mempunyai kebebasan yang paling besar. Itu adalah periode cinta bebas. Peralihan ke tahap hidup ini ditandai oleh suatu pesta, suatu pesta yang menjadi ritus penampungan di mana para pemuda dan orang lelaki diorganisasi secara ketat dalam suatu persekutuan jenis kelamin tersendiri. Di mana ada persekutuan orang lelaki yang diorganisasi ketat seperti itu, terdapat antagonisme jenis kelamin yang kuat. Para wanita tidak diperbolehkan turut serta dalam persatuan lelaki itu. Bidang mereka ialah bidang keluarga dan *Geschlechtsverbände* (hubungan jenis kelamin). Kalau kehidupan keluarga itu dikedepankan dan wanita itu berpengaruh, persekutuan orang lelaki mengalami kemunduran. Schurtz memberikan perhatian besar pada rumah-kaum-lelaki dan kelas-kelas usia, bentuk-bentuk organisasi yang menunjukkan kebebasan jenis kelamin lelaki yang dominan, yang menangguhkan perkawinan dengan mempertahankan selama mungkin periode cinta bebas bagi orang-orang muda yang belum kawin. Persatuan kaum lelaki bisa lebih lanjut mengkhususkan diri menjadi perkumpulan tarian (pada orang-orang Indian), menjadi perkumpulan rahasia (Yunani), atau menjadi semacam perkumpulan ramah-tamah untuk menyelenggarakan pesta makan dan minum. Kalau persekutuan orang lelaki itu bermaksud menimbulkan rasa takut pada wanita dan anak-anak dan persekutuan tersebut mengkhususkan diri pada antagonisme jenis kelamin, maka timbullah suatu *Geheimbund* (perkumpulan rahasia).

Secara psikologis uraiannya tidak begitu mendalam. Sangat mengherankan bahwa si penulis dengan enak saja bertitik tolak pada dugaan unggulnya orang lelaki dan kepentingan sosial dari kehidupan bersama mereka dalam rumah-kaum-lelaki

atau (dalam dunia zamannya) dalam warung-warung bir. Juga pembagiannya dalam tiga kelompok usia agaknya terlalu sederhana. Tekanan yang ia letakkan pada arti kelompok tengah dengan cita-citanya tentang cinta bebas dan sebagainya, lebih mirip pengaruh frustasi dari masyarakat borjuasi pada akhir abad ke-19, daripada suatu studi yang kritis tentang fakta-faktanya. Walaupun begitu harus diakui dua jasa penting dari karya Schurtz: yang pertama, ia membahas gejala sosiologis yang penting, yaitu perbedaan jenis kelamin dari perbedaan usia serta pengaruhnya terhadap masyarakat; dan yang kedua, ia memintakan perhatian terhadap ritus-ritus rahasia dan inisiasi, yang sebelum itu merupakan gejala yang tidak banyak dilakukan studi. Adapun mengenai hal yang tersebut belakangan ini dapat pula diakui jasa yang sama dari buku *Hutton Webster, Primitive Secret Societies* yang terbit pada tahun 1908, meskipun jasanya tidak dapat dibandingkan dengan jasa bukunya Schurtz terhadap sosiologi.

Kesan yang jauh lebih besar dan terutama lebih bertahan diberikan oleh karya *folklorist* Prancis *Arnold van Gennep, Les Rites de Passage* (Ritus peralihan). Dalam buku yang terbit pada tahun 1909 ini, Van Gennep masih dekat dengan pendapat aliran Prancis, bahkan terlalu dekat, karena pembagian tiga yang ia kira telah diamatinya dalam semua upacara peralihan ini, sudah dapat ditemukan pada *Hubert dan Mauss* dan terutama pada *Hertz* (lihat jilid I), yang seharusnya ia sebutkan, tetapi ternyata tidak dilakukannya. Saya tidak tahu apakah hal ini yang menjadi penyebab putusnya dengan aliran Prancis, yang tercermin dalam bukunya tentang totemisme terbitan tahun 1920. Bagaimanapun duduk perkara yang sebenarnya, buku Van Gennep itu telah berjasa dengan menempatkan masalah-masalah seperti inisiasi itu dalam hubungan yang lebih luas. Ditegaskannya, bahwa dalam hal inisiasi soalnya adalah soal peralihan dari satu status ke status yang lain, di mana status diartikan tempat dari sesuatu posisi sosial dalam tingkat tatanan posisi-posisi sosial. Peralihan seperti itu bukanlah suatu kekecualian. Kehidupan itu penuh dengan perubahan-perubahan status seperti itu: kelahiran, pertunangan, perkawinan, kehamilan, menjadi ayah atau ibu, meninggal, dan sebagainya. Perubahan status bukannya terjadi tanpa diperhatikan. Sebaliknya, perubahan-perubahan itu ditonjolkan. Setiap status, seperti yang terjadi dalam masyarakat primitif, mempunyai aspek sakral, suatu hal yang dalam masyarakat modern hanya dapat dikatakan mengenai para rohaniwan. Berbeda halnya pada orang-orang primitif; menurut Van Gennep, bagian-bagian dari kelompok dalam masyarakat primitif seperti klan, kasta, dan keluarga, aspek religius semacam itu sangat jelas.

Peralihan dari satu kelompok (status) ke kelompok (status) yang lain berjalan menurut skema tertentu. Selalu ada tiga tahap, yaitu pemisahan dari keadaan yang semula, peralihan yang sebenarnya ke status yang baru, dan akhirnya diterimanya dalam kelompok yang baru. Tahap-tahap itu disertai ritus, tahap yang pertama disertai "ritus perpisahan", tahap kedua disertai "ritus peralihan", dan tahap yang terakhir disertai "ritus penerimaan" dalam status yang baru. Kejadian ini dengan sangat jelas dapat disaksikan dalam urut-urutan yang cepat pada kunjungan pesta dari satu suku ke suku lainnya: berhenti dan menunggu di luar desa atau di luar tempat pesta, sering disertai tari-tarian para tamu; meneruskan perjalanan dan masuk, yang

dilakukan dengan banyak pertunjukan; dan akhirnya ikatan persaudaraan. Tema dari tiga hal ini bukan soal yang baru; hal ini sudah terdapat pada *Hubert dan Mauss* pada esainya tentang sesajian dan pada *Hertz* dalam studinya tentang *La représentation collective de la mort* (pertunjukan kolektif dari kematian).

Tahap-tahap yang sama kita dapatkan pada kehamilan dan kelahiran yang dialami oleh sang ibu, pada kelahiran dan diterimanya sang anak dalam kelompok; tahap-tahap tersebut juga terdapat pada inisiasi, pada pertunangan, pada perkawinan, dan pada pemakaman. Dalam membahas ritus-ritus ini Van Gennep mengemukakan pendapat yang sangat tepat, bahwa dalam peristiwa-peristiwa tersebut, yang biasanya terjadi lebih dari satu kali, justru pada peristiwa yang pertama seperti itu disertai ritus yang khas: dipotongnya rambut untuk pertama kali, gigi yang pertama, melahirkan anak yang pertama, dan sebagainya.

Penting sekali adalah pembahasan Van Gennep tentang inisiasi. Dalam hubungan ini *Webster* telah berbicara tentang ritus masa puber, yang memaksanya untuk mengecap tanpa alasan yang kuat berbagai bentuk inisiasi, yang tidak terjadi bersamaan dengan masa puber sebagai degenerasi. Van Gennep menegaskan bahwa dalam inisiasi, soalnya bukan masalah puber fisik, tetapi masalah puber sosial, suatu hal yang berbeda sekali. Hal itu segera jelas dalam hal anak-anak perempuan. Sangat luas dikenal ritus-ritus yang menyertai haid yang pertama. Tetapi puber sosial tidak tergantung dari haid yang pertama; hubungan senggama bisa terjadi baik sebelum maupun lama sesudah haid yang pertama. Dalam Roma puber gadis-gadis dianggap sudah dapat dikawinkan pada umur 12 tahun, sedangkan dalam perundang-undangan Prancis umur itu ditetapkan 16 tahun 6 bulan. Haid yang pertama tidak sama waktunya dengan masa perkawinan; di Prancis—pada waktu itu—haid yang pertama terjadi rata-rata pada umur 14 tahun 4 bulan. Bahwa umur itu ternyata variabel dan bahwa berkat makanan yang lebih baik di negeri-negeri Barat sekarang haid terjadi lebih dini, tidak mengurangi argumentasi, bahwa dalam ritus-ritus ini bagi anak perempuan soalnya ialah dari *monde asexúe* ke *monde sexúe*, dari dunia tanpa seks ke dunia dengan seks.

Pada anak lelaki soalnya lebih ruwet lagi, yang—menurut Van Gennep—merupakan akibat dari kenyataan bahwa masa puber pada anak lelaki kurang jelas kelihatan. Itu merupakan (kita sudah melihatnya) argumentasi yang lemah dan ia harus juga mengakui bahwa hubungan perkawinan dengan senggama kadang-kadang tidak bisa ditemukan, lebih-lebih pada khitanan seperti yang dilakukan di negeri-negeri Islam, yaitu antara hari ke-7 atau hari ke-8 sesudah lahir dan umur 12 atau 13 tahun.

Pada waktu yang lalu terdapat banyak hal yang omong kosong tentang khitanan dan Van Gennep adalah orang yang pertama yang mengatakan sesuatu yang masuk akal mengenai hal itu. Terhadap mereka yang menyatakan bahwa khitanan meningkatkan senggama, ia mengemukakan bahwa tidak ada hubungan langsung antara khitanan dengan soal menjadi ayah, karena, pertama, saat khitanannya berbeda-beda antara hari ketujuh dan tahun ke-21 dari hidupnya orang yang

dikhitan;[2] kedua, khitanan dilaksanakan berkombinasi dengan merusak (mutilasi) alat kelamin, pada bangsa-bangsa yang tidak mempunyai pengertian tentang soal menjadi ayah (Australia); dan ketiga, khitanan tidak meningkatkan daya senggama; tetapi sebaliknya mengurangi kenikmatan karena berkurangnya kepekaan kepala penis lelaki dan lebih-lebih lagi soalnya pada bagian kelamin wanita yang dikhitan, yang karena dipotongnya sama sekali atau sebagian dari *clitoris* hilanglah alat yang mudah untuk membangkitkan birahi. Khitanan, begitu kata Van Gennep, pada dasarnya tidak berbeda dengan pekerjaan melubangi telinga atau melubangi hidung. Persoalannya adalah mengenai bagian tubuh yang mudah kelihatan, yang bisa diadakan perubahan tanpa merusak fungsinya. Mutilasi ini dijadikan tanda pembedaan. Hal ini ternyata dari proses inisiasi itu sendiri, yang biasanya melalui tiga tahap. Pertama, harus dipotong masa lalunya. Orang-orang yang diinisiasi (inisiandi) itu diambil dari lingkungan kaum perempuan, anak-anak dan diasingkan. Adakalanya orang yang diasingkan itu dikatakan telah mati. Dalam tahap ini orang yang diinisiasi ini (inisiandus) mendapat pelajaran yang diperlukan. Kemudian menyusul, inisiandus diiterima dalam persekutuan yang baru melalui suatu ritus yang antara lain terjadi mutilasi, yang membuat inisiandus itu dapat dikenali sebagai warga dari persekutuan orang lelaki. Akhirnya menyusul sebagai tahap ketiga reintegrasi ke dalam masyarakat, di mana para inisiandi itu kembali dalam suatu perayaan, kadang-kadang harus digotong seakan-akan mereka telah lupa akan setiap orang, dan karena itu segala sesuatu harus dipelajari lagi.

Juga mengenai upacara-upacara perkawinan, Van Gennep mengemukakan pendapat yang tepat sekali. Bentuk sanggahan pengantin wanita dalam upacara terhadap pemindahannya ke desa pengantin lelaki semula agak umum dianggap sebagai gema dari perkawinan rampasan yang dulu pernah ada. Hal itu tidak benar. Bahwa hal itu sama sekali tidak benar ternyata dari kerja sama yang diberikan pada "perampasan" ini oleh keluarga pengantin wanita. Seluruh proses persoalan itu menjadi jelas, kalau upacara perkawinan itu dianggap sebagai *rite de passage* (ritus peralihan). Bentuk sanggahan pengantin wanita terhadap dia dibawa lari tidak lain daripada penegasan tahap pertama, yaitu tahap perpisahan dengan status sebelumnya. Juga pembahasannya pada bagian-bagian lain terhadap upacara perkawinan, realisme Van Gennep nampak jelas; juga ditegaskannya bahwa yang disebut uang pembeli yang dibayar untuk pengantin wanita, umumnya mendapat gantinya dari hadiah-hadiah balasan.

Sekarang lebih sedikit komentar dan kritik. Dalam bahasa Ingris dan bahasa Belanda—dan juga dalam bahasa-bahasa lain—untuk *rites de passage* digunakan *overgangsriten* (ritus peralihan), sering satu istilah lain, *crisisriten* (ritus krisis) *E. Norbeck*, umpamanya, membagi ritus itu dalam dua kelompok, *crisisriten* (ritus krisis) dan *cyclische riten* (ritus siklis). (Bandingkan bukunya *Religion in Primitive Society*, New York 1961). Menurut pendapat saya, hal itu tidak tepat. Ritus krisis adalah suatu istilah yang menafsirkan, yang menyatakan bahwa ritus itu dilakukan

[2]Khitanan bahkan bisa terjadi jauh kemudian lagi, seperti antara lain pada orang-orang Galla Afrika.

karena ada krisis. Tidak tepat. Pada banyak ritus seperti itu dapat dipastikan bahwa sang anak masuk dalam keadaan krisis karena harus mengalami ritus itu, yang justru merupakan kebalikannya. Krisis apakah yang terjadi dalam kehidupan seorang anak Marind-anim, kalau untuk pertama kalinya ia ditempatkan dalam keranjang gendongan atau untuk terakhir kali dikeluarkan dari keranjang, kalau ia mendapatkan gelang tangan yang pertama atau cuping telinganya dilubangi untuk dipasang anting-anting? Begitu pula dalam berbagai tingkat umur, yang kemudian dialami oleh anak itu. Itu semua memang merupakan krisis, tetapi krisis itu *disebabkan oleh* ritus, dan sama sekali tidak tepat untuk berpendapat bahwa ritus itu dilaksanakan *karena* akan ada krisis. Ritus itu bukannya menghalau krisis, tetapi membuat krisis. Istilah "ritus peralihan" dalam hal-hal ini adalah lebih tepat. Tindakan itu merupakan peralihan status dan krisis itu merupakan produk dari ritus. Sudah tentu tidak dalam setiap *rite de passage* soalnya demikian. Pada ritual pemakaman, yang kadang-kadang juga mengenal tiga tahap (lihat Jilid I), memang benar ada krisis dan begitu pula pada upacara di sekitar kelahiran. Tetapi persoalan menjadi campur-aduk, kalau istilah tersebut dijadikan istilah umum, yang setiap kali akibat dijadikan sebab.

Juga Van Gennep dalam hal ini tidak bebas sama sekali dari kesalahan tersebut, sebab dia berusaha menerangkan *rites de passage,* dengan menjelaskan bahwa pada setiap status itu terkait aspek sakral. Suatu penjelasan yang tidak ada dasarnya, yang susah dibuktikan. Beberapa peralihan pada orang-orang Marind merupakan penandaan tahap-tahap pertumbuhan dalam kehidupan seorang anak yang semata-mata dibuat-buat, yang lebih menyatakan keinginan untuk mengadakan pesta keluarga daripada perasaan, bahwa anak itu jelas akan memasuki status yang lain. Anak itu merupakan alasan, dalih bagi suatu pesta, yang dapat dimengerti mengingat hubungan sosial dengan sanak-keluarga dan teman-teman sedesa. Anak itu sendiri belum mempunyai status sakral dan memang tidak ada perubahan suatu apa pun dalam status itu.

Seluruh penggunaan istilah status sakral itu sangat meragukan. Ada peristiwa di mana istilah itu dapat diterapkan dengan berhasil, tetapi jauh lebih banyak peristiwa lagi, yang penggunaan istilah itu tidak ada artinya sama sekali. Di Negeri Belanda perkawinan biasanya berlangsung dengan upacara yang agak meriah. Apakah karena itu dapat dikatakan bahwa dalam hal ini ada kaitannya dengan status sakral? Bagaimanapun itu adalah suatu "ritus peralihan", di mana sedikit atau banyak dengan jelas dapat dikenal perpisahan, peralihan dengan pengasingan (perjalanan perkawinan) dan diterimanya kembali dalam masyarakat. Ada perbedaan dalam status *sosial* sebelum dan sesudah perkawinan itu, yang dalam hal ini merupakan kenyataan sosial, bukan kenyataan sakral. Tetapi dalam peralihan-peralihan lain, perbedaan status sosial itu bukan alasan untuk mengadakan ritus, tetapi akibat dari ritus. Inisiasi merupakan contoh yang bagus sekali mengenai hal itu dan sebaiknya ratio dari inisiasi itu tidak dicari di luar lingkungan keagamaan. Inisiasi adalah soal lain daripada ritus masa puber, yang dilaksanakan *karena* masa puber (sebagai kenyataan fisik) telah dicapai. Inisiasi adalah peresmian sesuatu permulaan yang baru secara khidmat. Inisiasi didasarkan atas anggapan adanya suatu rahasia, yang harus dipelajari oleh inisiandus yang bersangkutan, karena ia telah mencapai umur dan juga

kearifan untuk itu. Inisiasi harus disertai suatu revelasi, suatu ungkapan rahasia, serta mengalami revelasi ini, berarti suatu peralihan dari keadaan yang belum diinisiasi ke keadaan setelah diinisiasi. Alasannya bersifat keagamaan, bukan bersifat sosial, karena ada sesuatu yang bersifat rahasia keagamaan. Orang muda itu harus mempelajari hal itu, tetapi pelajaran itu tidak menerangkan rahasianya. Ungkapan rahasia tersebut terjadi terlepas dari peresmian inisiasi itu. Inti yang sebenarnya dari ritus itu juga dapat dilaksanakan tanpa dihubungkan dengan inisiasi, Revelasi juga tidak selalu harus terjadi pada umur muda. Pada orang-orang Sukma (Tanzania) inisiasi itu baru terjadi sesudah perkawinan. Juga dikenal inisiasi yang bertahap, di mana tahap terakhir baru dicapai pada umur yang agak lanjut (umpamanya pada orang-orang Aranda).

Jadi ritus peralihan itu isinya bisa aneka ragam: ritus peralihan itu bisa merupakan akibat dari keinginan untuk mengadakan pesta atau untuk menyampaikan suatu rahasia kepada seseorang; ia dapat menandai tahap-tahap pertumbuhan; ia dapat digunakan untuk menyertai peristiwa-peristiwa sosial; ia juga dapat menyertai dan menandai masa puber, baik puber sosial maupun puber fisik. Perubahan status bisa merupakan sebab ataupun akibat dari ritus itu. Di samping itu, suatu perubahan status tidak perlu harus disertai suatu ritus. Yang dapat dipastikan hanyalah, kalau suatu perubahan status disertai suatu ritus, maka ritus itu memiliki struktur *rites de passage* yang diterangkan oleh Van Gennep.

Akhirnya mengenai khitanan masih ada hal yang perlu disampaikan, suatu upacara yang diterapkan sangat luas, juga pasti sangat tua dan yang diterapkan dengan berbagai cara. Dalam memberikan keterangan tentang kebiasaan ini sebaiknya juga kita mengambil jarak dari tinjauan-tinjauan Van Gennep. Tindakan khitanan itu seharusnya dilihat dalam lingkungan masyarakat di mana semua orang berjalan telanjang (dan di mana juga anak lelaki jelas kelihatan tanda-tanda telah mencapai masa puber fisik). Dalam lingkungan itu, tindakan tersebut jelas dan penuh arti. Kepala penis lelaki yang sudah terbuka adalah lambang bahwa anak lelaki itu sudah siap untuk ambil bagian dalam bersanggama. Nilai simbolik menjadi hilang, kalau penis itu ditutupi. Sejak saat itu hubungan langsung antara khitanan dengan peralihan dari "dunia tanpa seks" ke "dunia dengan seks" menjadi terputus.

Tak mungkin kita berbicara tentang Van Gennep tanpa menaruh perhatian terhadap bukunya *l'Etat actuel du problème totémique*, keadaan sekarang tentang permasalahan totemisme, yang terbit dalam tahun 1920. Buku itu antara lain memuat kritik tajam, mendekati kejam terhadap *Durkheim,* namun di dalamnya juga terdapat sejumlah segi yang positif. Di dalamnya terdapat suatu ikhtisar dari semua tinjauan tentang totemisme yang terbit sampai tahun 1920, dengan jumlahnya yang tidak sedikit. Bertentangan dengan harapan Van Gennep, sesudah tahun 1920 hanya sangat sedikit saja karangan tentang totemisme, sampai pada tahun 1962 Lévi-Strauss membuat permasalahan itu menjadi hangat kembali.

Yang menarik dalam buku ini ialah yang dikemukakan oleh Van Gennep tentang keterikatan totem secara lokal. Anggapannya bahwa hanya binatang-binatang yang terdapat di wilayah kekuasaan suku adalah totem dan binatang-binatang sejenis di luar daerah itu tidak dapat dianggap totem, tidak dapat

dipertahankan. Tetapi yang benar ialah totemisme Australia ada hubungannya dengan pembagian teritorial; mitos dan para leluhur totem selalu terikat pada tempat tertentu. Lokalisasi merupakan suatu cara yang penting untuk memperkokoh identitas klan: totemisme mempunyai rumah sendiri, yaitu daerah di mana para leluhur totem dulu aktif.

Tentang munculnya totemisme, buku ini tidak banyak memberi keterangan, tetapi memberi keterangan tentang fungsi totem. Dan dalam membahas fungsi totem itu ternyata Van Gennep telah melihat kenyataan fundamental—yang oleh Durkheim dan banyak yang lain bersama dia terlalu diabaikan—bahwa klan menurut definisi adalah suatu bagian dari suatu kesatuan yang lebih besar. Ia menegaskan bahwa totemisme bisa merupakan bahaya bagi kesatuan dari kelompok yang lebih besar itu. Solidaritas dari para warga klan mengancam solidaritas suku. Karena itu menarik bahwa pada orang-orang Urabunna dan Gongaru di Australia-Tengah-Utara setiap individu pada kelahirannya kembali—jadi kalau benih kehidupan itu datang lagi di dunia—bertukar jenis kelamin, moiety, dan totem. Setiap individu dalam rangkaian hidupnya yang berturut-turut menjalani semua kelompok sosial. Peranan semacam itu, tetapi peranan yang lebih positif, dimainkan oleh eksogami. Yang menarik dalam eksogami bukanlah *larangan* kawin dengan orang-orang tertentu, tetapi *perintah* yang terkandung di dalamnya untuk justru kawin dengan orang-orang lain, sehingga terciptalah hubungan dengan kelompok-kelompok lain. Kombinasi eksogami dengan totemisme itu penuh arti: eksogami mengimbangi kecenderungan terjadinya isolasi kelompok, yang disebabkan oleh totemisme.

# XII. FREUD. JUNG. CASSIRER.
# LAMBANG SEBAGAI BENTUK PERNYATAAN

## 1. Sigmund Freud (1860–1939)

JAUH sebelum ilmu mempersoalkan masalah bawah sadar dan tidak sadar dalam diri manusia, penyair-penyair telah mengetahui, bahwa manusia, dengan cara yang tidak disadarinya sendiri, kadang-kadang memberikan pernyataan tentang konflik batinnya. Contoh klasik ialah istri Macbeth, yang membunuh raja sehingga suaminya dapat menggantikannya. Dalam drama Shakespeare wanita itu muncul setiap kali dengan mencuci tangannya karena ia melihat noda-noda darah di tangannya.

Studi yang sistematis tentang pernyataan kehidupan jiwa yang tidak disadari atau tidak jelas disadari itu, dimulai oleh *Freud.* Sudah tentu ada orang-orang lain yang sampai tingkat tertentu mendahului dia (parapsikolog-parapsikolog sudah berbicara tentang bawah sadar), namun penyelidikan yang benar-benar sistematis baru dimulai oleh Freud dengan penemuannya yang besar ialah, bahwa impian manusia tidak hanya merupakan sisa-sisa isi kesadarannya, yang pada siang harinya dilakukan secara intensif (apa pun soalnya), tetapi sering juga pernyataan dari angan-angan dan pikiran-pikiran yang pada siang harinya telah dicoba untuk dilupakannya.

*Catatan:* Freud berbicara tentang tidak sadar sebagai sesuatu yang melalui impian dalam bentuk tergambar—sejauh kita ingat impian itu—menjadikan kita sadar. Sejak itu telah beredar pembedaan yang lain, di mana tidak sadar kurang lebih identik dengan yang telah teratur menurut hukumnya dalam kehidupan jiwa kita, yang tidak pernah kita sadari sebagai hukum; bawah sadar (bawah sadar menurut Freud) adalah angan-angan dan pikiran dalam lambang yang kabur, dalam impian atau bayang-bayang yang tidak dimengerti oleh manusia, atau yang manusia tidak mau mengerti; dan prasadar adalah sesuatu yang melalui proses mengenangkan kembali bisa segera dapat dibuat tersedia bagi kesadaran.

Lupa adalah proses yang menarik. Mengenai persoalan ini (dan beberapa persoalan lain) Freud menulis sebuah buku kecil yang sangat menyenangkan, *Psikopatologi dalam Kehidupan Sehari-hari,* yang terbit pada tahun 1901 di bawah judul *Zur Psychopathologie des All-taglebens.* Ia berusaha membuktikan di dalamnya bahwa orang tidak kebetulan, tidak begitu saja lupa. Bersamaan dengan itu ia tidak

mengingkari bahwa ada soal-soal yang berangsur-angsur lepas dari ingatan kita, soal-soal yang tidak atau hanya sedikit menarik perhatian kita, karena soal-soal itu secara psikologis tidak penting bagi kita. Tetapi ia tidak membenarkan, dan memang tepat, bahwa dengan demikian persoalan lupa tersebut telah diterangkan. Kita lupa secara selektif. Apa yang kita ingat atau kita lupakan terutama adalah soal motif atau soal yang lebih kita sukai, yang ada kaitannya dengan pengalaman pribadi dari individu. Lupa tidak selalu merupakan soal yang dibiarkan hilang secara pasif, tetapi kadang-kadang soal yang didesak hilang secara aktif. Isi kesadaran yang terdesak dengan demikian lenyap dari kesadaran kita yang langsung, tetapi ia tidak sama sekali hilang. Ia tetap ada laten di bawah ambang pintu kesadaran dan bisa tiba-tiba muncul ke atas, sebagaimana orang bisa teringat hal-hal yang dikira telah lama dilupakan. Mendesak lenyap tidak hanya dilakukan terhadap hal-hal yang tidak menyenangkan; orang yang mendesak lenyap nafsu, hal-hal yang dirasakan butuh untuk dipuaskan, tetapi yang bersamaan dengan itu orang merasa takut atau malu. Kalau soalnya mengenai kebutuhan vital—dan hal itu sering ada kaitannya dengan kebutuhan seks—maka desakan itu tidak dapat menolong. Atau lebih tepatnya, ia menolong tetapi hanya untuk sebagian. Keinginan untuk tidak diingatkan pada soal itu, membuat orang mencari substitut (pengganti) untuk kompensasi kehilangan yang dirasakannya. Maka timbullah berbagai perbuatan lambang, yang berkali-kali dijumpai oleh Freud pada pasien-pasien yang dirawatnya: banyak orang kaya yang menderita penyakit syaraf dari Wina pada akhir abad ke-19, yang banyak menghadapi permasalahan seks, sedangkan keluar, mereka berusaha hidup yang pada waktu itu diwajibkan sebagai penduduk yang saleh dan sopan. Impian-impian dan perbuatan yang dipaksakan, tindakan-tindakan aneh yang tidak dapat dikekang untuk tidak melakukannya, dikenali Freud sebagai ekspresi perasaan yang kacau dari keinginan-keinginan mereka. Terkenal adalah cerita dari *ceramah-ceramahnya* tentang gadis, anak tunggal, yang tidak dapat tidur, kecuali kalau bantal kepala diletakkan begitu jauh dari bagian kepala tempat tidur yang ditinggikan, hingga tidak ada kemungkinan kontak antara bagian kepala tempat tidur itu dengan bantal. Analisa mengenai hal itu menjelaskan bahwa bagi gadis itu bantal menggambarkan ibunya dan ujung tempat tidur ayahnya. Keduanya harus dipisahkan, artinya persetubuhan orang tuanya harus dicegah, agar ia tetap menjadi anak tunggal. Sudah tentu ada juga unsur-unsur lain di dalamnya, seperti rasa iri terhadap ibunya, tetapi sementara ini hal itu tidak menjadi persoalan. Yang menjadi persoalan dalam hal ini hanyalah isi kesadaran itu yang didesak lenyap dan sebagai penggantinya muncul suatu tindakan lambang, yang artinya tidak dimengerti oleh gadis itu sendiri, namun yang begitu berarti bagi dirinya, hingga tanpa tindakan itu ia tidak dapat tidur. Baru setelah dianalisa dan ternyata mengapa ia berbuat demikian, gejala itu menghilang.

Juga dalam impian, di samping dan di antara sisa-sisa yang biasa dari pengalaman siang harinya, terdapat lambang-lambang keinginan yang terdesak ini, yang oleh kesadaran, yaitu sensor, dicap tidak diperbolehkan. Dalam wujud yang tersembunyi keinginan yang terdesak itu datang kembali dan menggelisahkan orang yang tidur. Di Wina yang berpegang teguh pada moral agama dari zamannya Freud adalah terutama lambang-lambang nafsu seks yang mengganggu para pasiennya.

Karena itu dapat dimengerti, mengapa Freud menganggap soal seks itu sangat penting artinya, dan mengapa dorongan nafsu seks sudah dikenalinya pada anak yang muda. Menurut Freud, individu itu berturut-turut mengalami stadium erotik secara oral dan stadium nafsu berahi secara anal sebelum sampai pada stadium genital orang dewasa. Beberapa orang, yaitu yang fisik sudah dewasa, tetapi secara seksual tidak sepenuhnya normal, tetap terpancang pada stadium yang dini. Larangan-larangan yang banyak jumlahnya di sekitar kehidupan seks merupakan penyebab dari berbagai frustasi dan rasa takut, yang salah satu di antaranya yang terpenting ialah takut dikebiri. Contoh yang khas mengenai hal ini ialah cerita-cerita tentang wanita dengan vagina dentata (bergigi). Cerita ini membuat Freud berpaling ke jurusan antropologi budaya, yang menjadi sumber dari tindakan-tindakan dan mitos-mitos. Tindakan dan mitos itu menunjukkan persamaan dengan gejala-gejala yang ia temukan pada para pasiennya. Sebab itu etnologi mulai menarik perhatiannya, dan nampaknya bahan-bahan tersebut dijadikan dasar ilmiah (evolusionistis) bagi pengamatannya.

Penyelidikan yang dilakukan Freud di bidang ini diberinya bentuk dalam empat buah artikel yang terbit pada tahun 1912 dan 1913, dalam dua tahun terbitan pertama dari majalah *Imago* yang didirikan olehnya; sejak itu artikel-artikel itu dibundel dan diberi titel *Totem and Tabu* dengan subtitel "Beberapa persamaan antara kehidupan jiwa orang liar dan penderita sakit syaraf". Bahan-bahan bagi artikelnya berasal dari *Frazer, Robertson Smith, Tylor, Lang,* dan beberapa lainnya, yang pada umumnya adalah penulis-penulis yang berorientasi evolusionistis.

Artikel pertama membahas *takut insest.* Kebencian emosional yang kuat terhadap insest menunjukkan, bahwa yang menjadi persoalan bukan kebencian yang wajar terhadap insest tetapi terhadap nafsu yang terdesak. Mudahnya tersinggung dalam hal ini menunjukkan ke arah itu. Kebalikan dari takut insest adalah nafsu insest, yang pada stadium pertama dari kehidupan anak diarahkan terhadap ibunya. Dorongan seks ini kemudian—kadang-kadang melalui saudara-saudara perempuan—dialihkan ke sasaran lain, tetapi tidak sepenuhnya menghilang. Karena itu, diperlukan berbagai tindakan untuk mencegah bahaya tergelincir tersebut. Begitulah pula soalnya mengenai ibu mertua. Dihindarinya ibu mertua adalah motif yang sangat luas tersebar dan itu ada alasannya. Bagi menantu-lelaki, ibu mertua adalah pengganti ibu dan juga pengganti istri. Bagi ibu mertua sendiri soalnya juga tidak kurang berbahaya. Dengan mengidentifikasikan dirinya dengan anaknya yang perempuan terdapat kecenderungan insest yang kuat padanya terhadap menantunya yang lelaki. Karena itu keduanya harus dipisahkan oleh peraturan-peraturan tabu.

Tulisan kedua, *Tabu dan perasaan ambivalensi,* sudah membawa kita lebih jauh lagi. Freud menggambarkan tabu sebagai perbuatan terlarang yang cenderung kuat untuk melaksanakannya, tetapi di bawah sadar. Tabu terdapat dalam aneka ragam yang luas pada para penderita sakit syaraf karena paksaan. Inti serta asal dari larangan-larangan yang tidak bermotif, dan berteka-teki ini, berkali-kali ternyata lagi adalah "takut meraba", pertama-tama takut meraba yang menimbulkan nafsu berahinya sendiri, yang memberikan kenikmatan yang sangat terlarang. Sebagai ganti kenikmatan yang dilarang itu, pasien mencari penggantinya, di mana keinginan

semula maupun larangannya dapat dikenali. Maka itu tabunya para penderita sakit syaraf ditandai oleh ambivalensi.

Ambivalen tersebut juga kita dapatkan dalam tabunya orang primitif. Raja dihormati dan juga dibenci. Orang iri terhadap dia dan ia dikitari oleh upacara-upacara yang memberikan hormat besar kepadanya, tetapi yang membuat hidupnya sebagai manusia dapat dikatakan tak mungkin. Begitu pula orang-orang mati yang dicintai dan dihormati dengan cara yang sama menjadi orang yang dibenci dan setelah meninggal dunia dituduh telah berbuat bermacam hal yang tidak baik. Orang takut terhadap orang mati, karena membenci dan mencintainya.

*Catatan:* Dengan dalil ambivalensi dari perasaan manusia ini Freud menyentuh suatu motif yang sangat sentral, yang tak ada gunanya membatasi artinya secara khas pada larangan meraba yang menimbulkan nafsu berahinya sendiri. Ambivalensi perasaan terdapat di berbagai bidang; Freud sendiri menyebutkan perilaku terhadap raja dan orang mati. Tetapi ambivalensi menjangkau lebih jauh daripada hanya hal yang tidak disadarinya. Begitulah maka Rasul Paulus mengeluh: "Sebab bukan apa yang aku kehendaki, yaitu yang baik, yang aku perbuat, melainkan apa yang tidak aku kehendaki, yaitu yang jahat, yang aku perbuat."

Saat psikologis itu berkembang terutama menonjol dalam tulisan yang ketiga, *Animisme, Magie en Almacht der Gedachten*. Beberapa penderita sakit syaraf mengaku bahwa mereka hanya perlu memikirkan sesuatu (umpamanya jatuhnya suatu jambangan) dan hal itu terjadilah. Kemudian ternyata bagaimana mereka telah membantu kejadian yang tidak terduga itu. Yang lebih penting, kata Freud, ialah bahwa orang-orang ini berpikir secara magis. Mereka memaksakan kejadian. Dalam berpikir magis, dirinya sendiri yang diutamakan. Dengan pasien-pasien ini kita berurusan dengan orang-orang yang masih berada pada stadium kekanak-kanakan narsisme, yaitu anak-anak yang mencintai dirinya sendiri, di mana dirinya sendiri dijadikan obyek seks. Berkuasanya pemikiran merupakan gejalanya. Berpikir magis adalah bentuk pemikiran umat manusia yang paling tua. Ia lebih tua daripada animisme, yang timbul kalau kontradiksi magi itu muncul ke luar dan orang mulai memproyeksikan sebagian dari aspirasi dan kesewenangan mereka pada orang mati. Tetapi animisme masih bercampur dengan magi dan Freud menggabungkan kedua tahap itu di bawah nama stadium animistis, stadium di mana manusia menganggap dirinya sendiri mahakuasa. Stadium berikutnya ialah stadium religius, di mana mahakuasa itu dianggap ada pada para dewa. Sementara stadium animistis itu bertepatan dengan stadium narcistis, stadium religius bertepatan dengan stadium psikologis dalam perkembangan di mana tidak lagi dirinya sendiri dijadikan obyek seks, tetapi orang tua. Kemudian menyusul sebagai stadium terakhir stadium ilmiah, yang mempunyai pelengkapnya dalam kedewasaan yang matang, di mana manusia sambil menyesuaikan dirinya dengan kenyataan, mencari obyeknya di dunia luar.

Penutup dari teorinya terdapat dalam karangannya yang keempat, *De infantiele terugkeer van het totemisme*. Kembalinya totemisme secara kekanak-kanakan.

Semuanya berputar di sekitar tabu-tabu dari totemisme, yaitu eksogami dan larangan membunuh totem. Menurut Freud, asal mula dari semua ini bersumber pada kebiasaan gerombolan purba, yang mengusir keluar anak lelaki mereka, segera setelah anak itu dewasa. Rasa hormat terhadap ayahnya, membuat sang anak membiarkan dirinya diusir. Ia mengagumi ayahnya, tetapi juga membencinya. Dalam kebenciannya bahkan ayahnya diberinya nama seekor binatang. Lama-lama sampailah saat anak itu memutuskan membunuh ayahnya. Hal ini berhasil. Yang penting lagi ialah bahwa dalam usaha untuk mengindentifikasikan diri dengan ayahnya, ayahnya dimakannya. Kemudian tibalah saat yang mengecewakan, karena identifikasi yang penuh dengan ayahnya tidak mungkin. Para anak lelaki tidak bisa untuk diri masing-masing memiliki semua istri dari ayahnya. Bersamaan dengan kekecewaan itu, tibalah saat penyesalan dan dalam penyesalan itu para anak lelaki tersebut tidak mau mengambil istri-istri ayahnya yang begitu mereka ingini. Inilah asal mula eksogami. Sementara itu juga perasaan yang lemah-lembut terhadap sang ayah yang dikaguminya itu menjadi menonjol lagi. Hal itu ternyata, bahwa binatang yang dalam kebenciannya diidentifikasikan dengan ayahnya, sekarang dihormati dan disegani. Begitulah kedua tabu totemisme itu terjadi. Namun hal itu bukan merupakan keberhasilan yang penuh. Secara berkala timbul lagi keangkuhan para anak lelaki tersebut terhadap ayahnya, karena ambivalensi perasaan itu tetap ada. Maka ayahnya dalam bentuk binatang totem itu dibunuh lagi dan dimakan, di mana terjadi lagi identifikasi sang ayah kembali.

Pembunuhan ayah dan *patrophagie* (harfiah: "makan ayah") dari zaman purba adalah dosa keturunan umat manusia, yang setiap kali mendorong manusia lagi ke arah tindakan religius. Di mana-mana ayah-dewa mempunyai perwujudan ayah-manusia, dengan siapa sang anak lelaki hidup dalam pertentangan abadi sejak situasi *Oedipus.*

*Catatan:* Menurut mitos (Yunani) Oedipus ditempatkan di sesuatu tempat agar ditemukan orang, karena diramalkan oleh Orakel, bahwa ia akan membunuh ayahnya. Kemudian hal itu benar-benar terjadi, dan setelah itu ia kawin dengan ibunya, Iocaste. Kedua-duanya tidak saling mengetahui mengenai hubungan yang ada di antara mereka. Freud menggunakan cerita itu sebagai lambang kebencian anak lelaki terhadap ayahnya dan keinginannya terhadap ibunya.

Anak lelaki membenci ayahnya, tetapi bersamaan dengan itu ia mengaguminya dan berusaha mengidentifikasikan dirinya dengan ayahnya. Karena itu setelah *patrophagie,* ia juga ingin berdamai lagi dengan ayahnya. Dalam agama Kristen hal ini mengakibatkan penebusan dosa dengan kematian sang anak. Dengan demikian tercapai perdamaian penuh, karena sang anak (pembunuh) sepenuhnya menebus dosa (membiarkan dirinya dibunuh). Tetapi itu pun merupakan kegagalan, karena dengan penebusan dosa sepenuhnya itu sang anak menjadi identik dengan ayahnya. Sang anak sendiri menjadi Allah di samping ayahnya dan agama-anak menggantikan agama-ayah. Komuni Kristen, yang kuat sekali mengingatkan pada pesta-makan-

totem menurut artian *Robertson Smit,* merupakan ulangan dari kematian pendamai sang anak dan bersamaan dengan itu menyisihkan sang ayah lagi.

Orang mungkin beranggapan, bahwa tidak mungkin ada penolakan yang lebih tegas terhadap religi dan Kekristenan, tetapi walaupun begitu, 25 tahun kemudian Freud berhasil mengulangi lagi motif yang sama dengan cara yang lebih konsekuen dalam bukunya *Mozes and Monotheism* yang terbit di New York pada tahun 1939. Landasan buku itu ialah cerita fantastis tentang Musa, yang menurut cerita itu dibunuh oleh orang-orang Israel. Mungkin buku itu lebih menarik lagi karena kesimpulan yang ragu-ragu dari Freud yang Yahudi itu, yang lolos dari tangan Hitler, bahwa yang disesalkan dari orang Yahudi, bahwa mereka telah membunuh Allah, mengandung dasar kebenaran. Mereka telah dua kali membunuh ayahnya.

Teoretis *Mozes and Monotheism* adalah penerapan lebih lanjut dari teori *Totem and Tabu* pada perkembangan yang telah maju dari teori psikoanalisa. Bagi kita yang paling penting ialah, bahwa dalam buku ini jelas tak diragukan lagi dinyatakan bahwa gagasan-gagasan dapat merupakan pembawaan dan karena itu dapat diwariskan: "*the archaic heritage of mankind includes not only dispositions, but also ideational contents, memory traces of the experience of former generations*" (157). Dengan menerima pendapat bahwa Oedipus-complex itu dapat diwarisi, menjadi mungkin pembunuhan ayah itu bisa tetap terus bekerja melalui generasi yang satu ke generasi yang lain. Dengan demikian menjadi mungkin untuk menerangkan masa laten yang lama, yang mendahului banyak kasus penyakit syaraf. Penyakit syaraf sering baru menyusul setelah bertahun-tahun melalui pengalaman goncangan jiwa, yang dianggap sebagai sebabnya. Dengan jalan ini menjadi mungkin juga untuk menangani Oedipus-complex guna menerangkan penyakit syaraf, di mana tidak ada pengalaman goncangan jiwa yang dapat ditunjuk sebagai sebab dari penyakit syaraf itu.

Apa yang tadinya dimulai sebagai keterangan berdasar intelegensi, telah menjadi dogma di sini. Penolakan dalil, bahwa sifat-sifat dan *lebih-lebih lagi isi kesadaran* tidak dapat diwariskan, mungkin menarik sekali, tetapi kalau orang hendak menyimpang dari prinsip dasar genetika, seharusnya diajukan argumentasi yang lebih baik daripada yang kebetulan cocok di lorongnya sendiri. Andaikan saja itu cocok, maka jalan itu adalah jalan yang berbahaya, yang secara konsekuen berarti memindahkan permasalahan dari penyakit ke kesehatan. Kalau Oedipus-complex itu bisa diwarisi, seharusnya bisa dijelaskan bagaimana hal itu bisa terjadi, bahwa masih terdapat begitu banyak orang yang tidak terganggu oleh hal itu. Daripada complex itu sering muncul, sekarang yang menjadi permasalahan ialah Oedipus-complex itu sering tak muncul.

Masih banyak lagi keberatan terhadap teori Freud. Keberatan itu juga telah dijelaskan kepadanya, dan yang tentu saja menjadi sasaran (dan memang tepat) adalah terutama gerombolan purba. Dalam *Mozes and Monotheism* Freud membela diri terhadap keberatan-keberatan itu sebagai berikut: "*I have often been vehemently reproached for not changing my opinions in later editions of my book* ***(Totem und Tabu)****, since more recent ethnologists have without exception discarded Robertson Smith's theories and have in part replaced them by others which differ extensively. I would reply them that these alleged advances in science are well known to me. Yet*

*I have not been convinced either of their correctness or of Robertson Smith's errors.... Above all, however, I am not an ethnologist, but a psychoanalyst. It was my good right to select from ethnological data what would serve me for my analytic work. The writing of Robertson Smith provided me with valuable points of contact with the psychological material of analysis and suggestions for the use of it....*" (207v.). Sudah tentu ini bukan argumentasi, lebih-lebih lagi, karena ia bukan mengambil data tetapi teori dari *Robertson Smith*, dan karena itu segala alasan memang ada untuk mendengarkan pendapat "para ahli etnologi" yang belakangan.

Orang tua yang sudah berumur 79 itu bisa dimaafkan mengenai dogmatisme ini. Yang lebih berat ialah, bahwa dogmatisme itu terdapat dalam tingkat yang lebih hebat pada murid-muridnya, yang bagi etnologi terutama penting ialah ahli psikoanalisa Hongaria *Geza Roheim*. Roheim sendiri telah melakukan pekerjaan lapangan di Australia, dan mengenai itu ia menulis berbagai buku, yaitu *Australian Totemism* (1925) dan *The Eternal Ones of the Dream* (1945). Suatu buku teori murni ialah *Animism, Magic and the Divine King* (1930), semacam versi psikoanalisa dari *The Golden Bough*, dengan takut-kebiri sebagai motif pusatnya. Masalah takut-kebiri ini diusutnya sampai periode dalam evolusi binatang, di mana pada pembiakan alat genital itu sendiri dipisahkan dari tubuh. Dengan demikian tindakan senggama itu merupakan usaha ke arah pengebirian diri, dan tidak lagi penis tetapi air mani sebagai penggantinya yang meninggalkan tubuh. Inilah dasar dari takut-kebiri yang telah kita warisi dari leluhur kita yang sangat jauh. Konsekuensi dari teori ini saya lampaui saja. Dalam hal ini jalan ilmu telah ditinggalkan sama sekali untuk menempuh jalan mitos. Teori ini telah menjadi dogma.

Salah seorang yang terbentur pada dogmatik ini ialah B. Malinowski. Melalui dua artikelnya dalam *Psyche* (1924) ia memberi perhatian terhadap psikoanalisa. Ia menegaskan bahwa di Kepulauan Trobriand dengan tatanan matrilineal yang berdampingan dengan perkawinan virilokal, tidak berkembang Oedipus-complex, tetapi suatu ketegangan antara saudara lelaki ibu dan anak lelaki dari saudara perempuan, yang menjadi pewaris dari yang tersebut pertama. Ayah di sini berarti teman dan pembantu yang baik, saudara lelaki ibu memainkan peranan ayah dalam masyarakat patriarkal. Lebih lanjut Malinowski menunjukkan bahwa ia tidak menemukan tanda-tanda adanya kecenderungan insest dari anak lelaki terhadap ibunya, tetapi sebaliknya ada terhadap saudaranya perempuan. Meskipun ada pemisahan yang kuat antara saudara lelaki-saudara perempuan, terdapat juga peristiwa insest antara saudara lelaki-saudara perempuan dan juga dari impian-impian ternyata ada kecenderungan yang kuat ke arah itu.

Jawaban para pengikut Freud segera muncul. Dalam *International Journal of Psycho-Analists* E. Jones menyatakan bahwa kurangnya perhatian Malinowski terhadap segi genetis membuatnya salah mengenali duduk perkara yang sebenarnya. Menurut E. Jones, juga di antara orang-orang Trobriand, ada Oedipus-complex, tetapi ayah primordial di sini terbagi antara dua orang, ayah yang lemah-lembut dan bersahabat dan saudara lelaki ibu yang keras menekankan pada soal moral. Dengan cara yang sama saudara perempuan merupakan pengganti ibu. Mengenai hal ini

Malinowski menjadi marah sekali dan menjawab dalam suatu buku, *Sex and Repression in Savage Society* (1927).

Yang menjadi sasaran primer *Malinowski* adalah kesalahan Freud yang suka melebih-lebihkan; Freud menamakan pembunuhan ayah primordial *"the memorable, criminal act with which ... began social organization, moral restriction and religion"*. Mengenai hal itu Malinowski menyatakan, bahwa karena pembunuhan kolektif ini, kera telah mencapai kebudayaan dan telah menjadi manusia; tentu saja dari pihaknya hal ini tidak tanpa dilebih-lebihkan, karena gejala kebudayaan yang paling khas, yaitu bahasa, tidak dibahas oleh kedua belah pihak.

Tetapi hal itu membuat Malinowski memiliki ancang-ancang baik untuk menegaskan perbedaan antara kebudayaan dari naluri. Manusia tidak berbuat karena naluri. Bahkan apa yang dinamakan naluri-puak *(kudde-instinct)* dari manusia adalah fiksi. Memang banyak diperbuat dalam hubungan kolektif, tetapi kalau persoalannya diperiksa dengan teliti, ternyata bahwa seperti dalam kehidupan ekonomi kegiatan yang murni perorangan semakin meningkat, kalau hal itu diteliti lebih lanjut dalam sejarah. Si pengumpul bama bisa menolong dirinya sendiri dan banyak hal yang dilakukannya sendirian, walaupun ia tidak pernah hidup menyendiri. Tetapi sebaliknya produksi kolektif semakin meningkat bersamaan dengan perkembangan kebudayaan. *"Human sociality increases with culture, while if it had been gregariousness it should decrease or, at least, remain constant"* (191).

Kegiatan manusia adalah kegiatan yang dipelajarinya, bukan perbuatan naluri. Semuanya harus dipelajari, bahkan juga bahasa. Karena itu keluarga manusia berbeda secara prinsip dari keluarga binatang. Pada kera "pacaran" dimulai dengan perubahan pada alat genital yang membuat senggama itu menjadi suatu keharusan baik bagi betinanya maupun bagi jantan-jantannya yang ada di sekitarnya. Betinanya tetap mempunyai kebebasan memilih partner dari antara jantan-jantan itu. Partner yang diterimanya, tetap setia pada betinanya juga selama hamil dan menyusui anak-anaknya. Setiap jenis memiliki semacam perilakunya sendiri yang invariabel. Manusia sebaliknya tidak dipaksa berpacaran. Tidak ada masa pacaran. Memang kebebasan itu menetapkan pembatasan-pembatasan, tetapi sifat pembatasan itu ditentukan secara kultural. Di samping itu ketentuan-ketentuan itu tidak bersifat memaksa. Melakukan senggama tidak harus menjadi hubungan yang permanen dan bahkan kalaupun hal itu ada, masalah pengurusan keluarga oleh sang ayah masih belum merupakan persoalan yang berjalan otomatis. Kepatuhan pada ketentuan harus dipaksa dengan ancaman hukuman, indoktrinasi, dan pembudayaan. Itu perlu karena pendidikan anak lelaki pada manusia berlangsung sangat lama. Keluarga harus terjamin keselamatannya. Untuk melestarikan keluarga, tabu terhadap insest dan zinah adalah mutlak. Tetapi tabu-tabu itu tidak berlandaskan naluri. Orang bisa melanggarnya dan tabu-tabu itu memang dilanggarnya. Hubungan yang merupakan kelanjutan dari tabu-tabu ini, tidak selalu harmonis. Hubungan tersebut mengakibatkan aneka perasaan yang tertekan. Ini merupakan keharusan bagi hubungan terhadap ayah yang perannya di luar matriliniaat ambivalen, suatu kombinasi terdiri dari pemeliharaan yang penuh cinta kasih dan kekuasaan yang keras, yang mudah menjurus ke *maladjustment*.

Sanggahan Malinowski dalam beberapa pokok lemah. Apa yang ia katakan tentang perilaku kera, sebagian besar tidak kena bagi primat-primat (binatang menyusui tingkat utama). Ia juga berusaha membantah dengan panjang lebar seksualitas anak yang dijadikan dalil oleh Freud. Hal itu agaknya dapat diperdebatkan, tetapi tidak perlu memasuki persoalan ini. Satu segi yang kuat dalam sanggahan Malinowski ialah uraiannya tentang kebudayaan sebagai satu kelompok peraturan perilaku yang tidak ditentukan secara turun-temurun.

Keberatan terhadap teori Freud dapat kita ikhtisarkan sebagai berikut:

1. Keterangan tentang religi, eksogami, dan moralitas dari situasi zaman purba tidak terbukti dan bahkan tidak mungkin benar. Dalam hubungan ini dapat dibaca bab terakhir buku saya *Reciprocity and the Position of Women* yang di dalamnya dijelaskan bahwa—kalau pernah ada orang-orang muda yang diusir dari gerombolan manusia—orang-orang muda itu tentunya anak perempuan dan bukan anak lelaki.
2. Penempatan situasi itu dalam stadium pra-manusia yang seperti dikemukakan dengan tepat oleh *Malinowski* dalam tulisannya *Sex and Repression* membuat seluruh perilaku para anak lelaki sebelum dan sesudah *patrophagie* menjadi tidak dapat dimengerti. Di dunia binatang tidak terdapat kesulitan mengenai gerombolan. Anak-anak binatang pergi dan di suatu tempat menemukan partner bagi dirinya. Kalau hal itu terjadi di dalam kelompoknya sendiri, belum ada alasan baginya untuk membunuh ayahnya, dan kalaupun itu terjadi, maka setidak-tidaknya tidak ada alasan untuk menjadi gusar.
3. Secara biologis tidak diperbolehkan untuk menyatakan Oedipus-complex yang ditimbulkan oleh *patrophagie* pada para pelaku sebagai penyebab dari suatu perubahan dalam pola keturunan, sehingga membuat Oedipus-complex ini menjadi turun-temurun.
4. Oedipus-complex yang bersifat turun-temurun ini menimbulkan permasalahan baru yang semakin sulit dipecahkan. Karena sekarang harus dijelaskan mengapa terdapat begitu banyak orang, yang tidak mengalami gangguan Oedipus-complex.
5. Teori itu adalah teori pria murni, di mana wanita tidak ambil bagian dalam perubahan yang diperkirakan terjadi dalam pola keturunan. Sudah tentu itu mungkin, tetapi itu kurang menunjukkan cita-rasa. Keberatan yang sama juga diajukan terhadap keterangan tentang religi yang dianggap berasal dari castratie-complex (kompleks-kebiri) yang sia-sia dicari di kalangan wanita.
6. Penegasan tahap totemisme dalam sejarah umat manusia adalah pernyataan yang tidak ada dasarnya.
7. Ada keterangan lain yang lebih sederhana untuk menerangkan kompleks-ayah dan eksogami, tanpa memerlukan pelengkap genetika yang bersifat hipotesa dan dapat disanggah.

Dalam hubungan ini eksogami tidak perlu dipersoalkan lagi, tetapi kompleks-ayah perlu dipersoalkan. Hal ini ditandai oleh dua komponen, kepercayaan dan kekaguman di satu pihak, takut dan benci di lain pihak, kalau hubungan ayah dengan

anak lelaki itu dipandang dari sudut pandangan anak itu. Dari pihak ayahnya hubungan itu bercirikan pemeliharaan penuh cinta kasih dan mempertahankan otoritas dengan hukuman. Situasi yang mirip dengan keadaan itu sering terdapat dalam kehidupan manusia. Kombinasi kepercayaan dengan penuh harapan dan takut pada hukuman terdapat dalam banyak situasi: situasi bujang terhadap majikannya; situasi suami terhadap istri; situasi individu terhadap persekutuan; situasi orang berdosa terhadap Tuhannya. Kalau suatu lambang dicari sebagai pernyataan perasaan yang saling bertentangan, maka lambang-ayah itulah yang paling jelas.

Pernyataan itu sekaligus merupakan kunci penghargaan yang besar terhadap pendapat Freud, walaupun ada keberatan terhadap teorinya. Ia telah membuat jelas bagi kita, bahwa pada manusia terdapat cita rasa yang ambivalen, yang menjurus ke perasaan terdesak dan yang terwujud dalam lambang-lambang. Juga kenyataan bahwa lambang dan tindakan lambang itu menunjukkan persamaan dengan lambang dan tindakan lambang dari mitos dan magi adalah bahan yang penting. Hal itu menunjukkan bahwa yang dipersoalkan itu berkaitan dengan perasaan-perasaan manusia yang terdalam, yang tidak perse neurotis. Juga lambang-lambang yang sama terdapat di dalam impian. Justru persamaan-persamaan inilah yang memberi alasan untuk menduga, bahwa dalam religi dipersoalkan sekelompok gejala, yang ditentukan oleh penyebab-penyebab psikis yang lebih dalam letaknya. Dan dengan demikian kita sampai kepada arti sentral yang abadi dari karya Freud: Ia telah membuat jelas bagi kita, bahwa tindakan manusia itu dilandasi oleh cita rasa, nafsu, dan rasa takut, yang biasanya tidak dimengerti oleh individu itu sendiri, dan bahwa cita rasa, nafsu, dan beban itu ditandai oleh pertentangan-pertentangan yang mendalam dan bernafsu. Dengan mendalami arti impian, Freud telah menambahkan kepada pengetahuan kita satu dimensi tentang mekanisme jiwa manusia.

**2. C.G. Jung (1875–1961)**

Jung, seorang psikiater di Zurich, adalah rekan sezaman yang lebih muda dari Freud, yang untuk pertama kalinya berurusan dengan bahan yang berasal dari etnologi pada waktu yang sama dengan Freud. Ini ternyata dari bukunya *Symbole der Wandlung* yang untuk pertama kali terbit pada tahun 1912 (cetakan keempat, cetakan yang diperbaiki, adalah dari tahun 1952; sebutan-sebutan di sini menunjuk kepada cetakan ini). Sebagai pengantar bagi pemikiran Jung dianjurkan membaca *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewusten* (1928) (Hubungan antara si-Aku dan yang tidak disadari). Tentang Jung: *Dr. Jolande Jacobi, De psychologie van C.G. Jung* (Psikologi C.G. Jung), rangkaian Phoenix, Zeist 1963.

Jung, dengan gayanya yang lebih terkendali dan kadang-kadang juga lebih luas daripada Freud, bagaimanapun mempunyai banyak persamaan dengan dia. Menurut Jung, dalam jiwa manusia dapat dibedakan lagi lapisan penting: yang disadari, yang tidak disadari secara pribadi (yang untuk sebagian dapat juga disebut yang di bawah sadar), dan yang tidak disadari secara kolektif. Yang tidak disadari secara pribadi mencakup apa yang tersedia langsung bagi manusia sebagai ingatan, sebagai sesuatu yang sama sekali atau setengah terlupakan, tertidur di dasar ingatannya, sisa dari

pengalaman, dan juga semua isi kesadaran yang terdesak. Juga Jung memberikan penilaian penting kepada hal-hal yang terdesak.

Yang tidak disadari secara kolektif tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan kolektivitas. Ia terdiri dari apa yang menjadi pembawaan jiwa yang berupa bakat dan pengalaman yang diwarisi dari evolusi jenisnya, bukan isi kesadaran (Jung mengingkari ini dengan tegas) tetapi "suatu bakat pembawaan untuk (membentuk) wujud penggambaran yang sejajar, berturut-turut struktur-struktur jiwa yang universal dan identik" *(Symbole der Wandlung,* hlm. 260). Ia menyebut struktur-struktur yang ada dalam apa yang tidak disadari *archetype* (pola dasar), yang ia perbandingkan, bukan dengan isi kesadaran, tetapi dengan pengertian biologis tentang pola perilaku. Perbandingan itu memperjelas bahwa yang dipersoalkan adalah pola reaksi naluriah, yang sebagai pola—Jung menyebutnya juga *dominanten*—harus dibedakan dari wujud *archetype* (pola dasar) itu sendiri, terangsang oleh keseluruhan situasi jiwa, melalui yang tidak disadari secara pribadi muncul dalam impian dan bayangan. Pangkal pemikirannya ialah, bahwa antara yang disadari dan yang tidak disadari ada pengaruh timbal balik yang erat. Kalau dalam kehidupan yang disadari, manusia itu menghadapi konflik batin yang tidak ia pecahkan tetapi ditekannya, atau kalau ia memperkosa bakatnya sendiri dengan menyibukkan diri secara sepihak saja misalnya dengan kegiatan-kegiatan intelektual, maka yang tidak disadari itu bereaksi. Sebagai akibatnya dalam impian atau bayangan muncul gambaran pola dasar, dan pemunculan ini merupakan peringatan bahwa ada sesuatu yang tidak beres.

Penyebab dari gangguan jiwa tidak perlu selalu frustasi dari kehidupan seks. Istilah *libido* Freud digunakan oleh Jung, memiliki isi yang lebih luas, yaitu keseluruhan energi (rohani) manusia, "yang beroperasi di semua bidang kehidupan, kekuasaan, lapar, kebencian, seksualitas, religi, dan seterusnya, tanpa suatu nafsu yang khas" *(Symbole der Wandlung,* hlm. 225). Libido menimbulkan reaksi dari yang tidak disadari, yang sebagai pengendapan pengalaman seluruh umat manusia membangkitkan lambang-lambang, yang memberi peringatan kepada manusia dan yang juga dapat dilakukannya, karena lambang-lambang itu mempunyai nilai normatif. Manusia mengalami aktivitas lambang-lambang itu sebagai pengaruh kekuatan dari luar yang ada di atasnya, karena itu adalah lambang-lambang dari kenyataan di luar pengalaman manusia yang melampaui pengertian manusia sebagai individu. Yang tidak disadari itu berisi endapan dari seluruh prasejarah kehidupan manusia.

Yang tidak disadari ini berlapis dalam strukturnya. Bahan-bahan yang paling baru terletak di atas dan membangkitkan bayangan pola dasar dari datum yang lebih belakangan, lambang ayah dan lambang ibu. Lapisan-lapisan yang lebih tua lebih sulit timbul dan dalam wajah yang lebih kabur. Maka gejala impian memberi alasan kepadanya untuk menyatakan, bahwa juga di sini yang *phylogenese* berulang dalam yang *ontogenese.* Tetapi itu tidak berarti bahwa pikiran impian dapat dianggap sebagai pikiran kekanak-kanakan, seperti anggapan Freud. Adapun ulangan-ulangan dari bayangan lama itu adalah bayangan yang dihasilkan oleh individu-individu dewasa, walaupun itu adalah individu-individu yang masih berinsang *(Symbole der*

*Wandlung*, hlm. 37). Yang tidak disadari secara kolektif mempunyai hubungan dengan masa lampau *proto-anthropoide* dari manusia.

Tetapi juga masa lampau *anthropoide* memainkan peranan. "Dalam tahap perkembangan jiwa mereka yang lebih dini dan lebih dalam letaknya, di mana belum mungkin untuk melihat perbedaan antara mentalitas Semit, Hamit, atau Mongol, semua ras manusia mempunyai jiwa kolektif yang sama. Tetapi dengan timbulnya perbedaan ras timbul pula perbedaan-perbedaan hakiki dalam jiwa kolektif (baca: yang tidak disadari). Karena itu kita tidak dapat menerjemahkan jiwa ras asing begitu saja ke mentalitas kita sendiri tanpa memperkosa jiwa ras asing itu *(Beziehungen*, hlm. 54, catatan 1). Jadi ada perbedaan struktur antara mentalitas kita dan mentalitas orang-orang primitif. Orang-orang yang disebut primitif ini lebih daripada kita hidup dalam keadaan "ketidaksadaran dan dengan itu tidak terucapkan pemikirannya secara jelas (yang oleh Levy-Bruhl dinamakan 'partisipasi mistik')". Dengan demikian orang-orang primitif tepat ditempatkan dalam jajaran pertumbuhan yang lebih rendah, sebab pertumbuhan jiwa manusia melangkah maju terus dari ketidaksadaran ke arah kesadaran. Jadi menurut Jung, kita telah melihat dalam apa yang disebut orang-orang primitif itu benar-benar orang-orang primitif yang dalam proses evolusi kurang jauh majunya daripada kita, juga dalam struktur jiwa mereka.

Secara teratur terjadi dugaan bahwa kehidupan jiwa orang-orang primitif itu dapat diterangkan dengan cara yang digunakan oleh Jung. Jelaslah, bahwa dengan cara demikian kita berada di jalan yang sesat. Usaha untuk mengerti gejala-gejala dari otak yang sama strukturnya dengan otak kita, dengan demikian telah dilepaskan dengan apriori. Siapa yang berbuat demikian, harus menyetujui kesimpulan, bahwa orang-orang primitif itu tidak mampu menerima pendidikan yang sama dengan pendidikan Barat atau bahkan yang sama dengan pendidikan yang bernilai sama dengan pendidikan Barat. Kesimpulan seperti itu dewasa ini tidak dapat diterima lagi, secara politik tidak, tetapi secara ilmu juga tidak. Pada hakikatnya kesimpulan itu berlandaskan salah paham. Jung juga menggunakan bahan yang berasal dari agama-agama asing dan primitif terutama untuk menerangkan pola dasar lambang-lambang dari impian, penyakit syaraf, dan bayangan. Kemudian, dari keterangan tersebut Jung menjelaskan kembali lambang-lambang tersebut sebagai hal yang regresif, yaitu gejala-gejala yang berada dalam keadaan yang lebih primitif lagi. Dasar dari pemikiran itu ialah pertimbangan, bahwa dalam impian dan seterusnya yang tidak disadari itu, pengaruhnya lebih besar dan karena itu pemikiran impian tersebut menggambarkan keadaan regresif, yang melalui argumentasi berlingkar dikukuhkan. Tetapi argumentasi itu tidak benar. Apa yang benar-benar telah dicapai oleh Jung ialah, bahwa ia memberi gambaran yang jelas mengenai banyak persamaan antara lambang-lambang impian dan banyak lambang yang muncul dalam pemikiran primitif. Tetap tidak terbukti bahwa persamaan itu merupakan petunjuk untuk membedakan hakikat antara orang-orang primitif dan orang-orang modern. Bukankah argumentasi itu dapat juga dibalik dan menyatakan bahwa persamaan antara lambang-lambang impian dan mitos (yang juga berasal dari impian atau bayangan) membuktikan tak adanya perbedaan yang mendalam antara primitif dan modern. Dan memang, lambang-lambang dari orang-orang primitif dapat diterang-

kan dengan cara yang berbeda sekali daripada cara yang digunakan oleh Jung. Sebaliknya juga cara menerangkan hal ini tidak begitu menarik bagi psikologi. Cara itu disertai invasi istilah dan penggambaran yang berasal dari mitologi dan mistik, yang tidak banyak memperjelas permasalahannya. Salah satu dari kesulitan itu ialah lambang-lambang itu menjadi produk dari tekanan yang tidak disadari dan begitu banyak artinya. Ular, umpamanya, bisa menjadi lambang kemaluan lelaki, kehidupan abadi, kejahatan, nafsu, dan kematian yang mengancam. Aneka-nilai dari lambang-lambang itu juga diketahui oleh Jung. Lambang katanya, bukanlah tanda dari suatu soal tertentu, tetapi pernyataan yang bisa mempunyai arti yang lebih dari satu. Mereka berkaitan dengan suatu soal yang sukar dirumuskan, artinya soal yang tidak sepenuhnya diketahui *(Symbole der Wandlung,* hlm. 205). Arti lambang-lambang itu hanya dapat dimengerti kalau orang mengenal seluruh petanya, artinya setelah banyak mengumpulkan dan menganalisa impian-impian dari orang yang bersangkutan. Kalau orang menerapkan metode yang sama pada lambang-lambang dari religi-religi primitif—suatu hal yang *tidak* dilakukan oleh Jung—maka kesejajaran dengan lambang-lambang impian tidak menjadi hilang, tetapi kesejajaran itu mendapatkan arti yang sama sekali berbeda daripada arti yang didapatkan oleh Jung. Tetapi sekarang kita belum sampai di situ.

### 3. Lambang Menurut Ernst Cassirer (1874–1945)

Adalah berguna untuk sekali-sekali melihat arti lambang dalam cahaya lain yang lebih terang daripada cahaya psikoanalisa. Untuk itu kita lebih tepat membaca *Ernst Cassirer* yang karyanya terdiri dari tiga jilid *Die Philosophie der symbolischen Formen* (Falsafah dari Bentuk-bentuk Lambang) yang telah memberikan pengaruh yang lama dan mendalam baik terhadap linguistik maupun terhadap etnologi. Jilid pertama dari karya ini, *De Taal,* terbit pada tahun 1923; jilid II, *Het mythische Denken* terbit tahun 1925; dan jilid III, *Phaenomenologie der kennis,* terbit tahun 1929. Suatu terjemahan dalam bahasa Inggris *(Philosophy of Symbolic Forms)* terbit pada tahun 1953 (Yale Univ. Press) dan dicetak ulang pada tahun 1957.

Cassirer bukan seorang psikolog, tetapi seorang filsuf neo-Kantian yang mempelajari pemikiran secara ilmu alam. Latar belakang pemikirannya ialah persoalan hubungan antara tanggapan pancaindera dan pengetahuan. Pernyataan tersohor dari Kant, bahwa pengetahuan tanpa persepsi oleh pancaindera adalah kosong, persepsi oleh pancaindera tanpa pengetahuan adalah buta, menandai arah awal dari penyelidikannya, yang merupakan suatu penyelidikan ke arah cara dipersatukannya kedua hal itu menjadi pengetahuan. Jawabannya ia dapatkan dalam lambang, yang merupakan tindakan yang benar-benar mencipta dari semua pengetahuan, karena lambang-lambang bukanlah penggambaran yang diberikan secara pasif, tetapi dibuat oleh kecerdasan intelek. Ada berbagai jenis lambang dan ia banyak membahas lambang-lambang ilmu pasti. Matematika, ilmu alam, dan ilmu mekanika akan tidak berdaya sama sekali tanpa lambang-lambang itu. Juga kimia sepenuhnya dinyatakan dalam lambang-lambang. Tetapi tidak hanya ilmu eksakta bekerja dengan lambang-lambangnya yang khas, setiap kata pun adalah lambang.

Lambang mewakili suatu soal tertentu. Juga seni dan mitos berlandasan lambang-lambang, yang memiliki sifatnya sendiri yang khas. Pengetahuan, bahasa, seni dan mitos semuanya mewakili fungsi-fungsinya tersendiri, yang masing-masing membuat lambang-lambangnya sendiri. Lambang-lambang itu membantu mempertahankan suatu arti dan memungkinkan arti itu digunakan kalau orang menghendakinya. Suatu lambang adalah sesuatu yang secara prinsip berbeda daripada suatu isyarat. Isyarat itu operasional, ditangani dalam situasi tertentu, umpamanya cahaya hijau atau—pada binatang—suatu seruan tertentu, umpamanya satu seruan yang memberitahukan kepada mereka, bahwa ada bahaya mengancam. Lambang itu beda. Lambang-lambang itu memungkinkan untuk menangani, membicarakan, atau memikirkan soal yang digambarkan itu juga di luar kehadiran soal itu sendiri. Lambang-lambang menunjuk ke suatu soal. Hal ini paling jelas didemonstrasikan oleh sejarah *Helen Keller,* anak bisu tuli dan buta, yang semula di bawah pimpinan Miss *Sullivan* sulit belajar bahwa soal-soal tertentu dapat digambarkan, dinyatakan oleh huruf-huruf yang dicorat-coretkan di tangan. Kemudian pada suatu pagi di dekat pompa ia tiba-tiba mengetahui bahwa semua mempunyai nama dan sejak saat itu ia lari dari barang yang satu ke barang yang lain untuk menanyakan namanya. Itulah permulaan dramatis dari peralihannya menjadi manusia. Lambang mempunyai arti. Dengan lambang barang bisa digunakan.

Itu jelas sekali berlaku bagi lambang-kata. Kata tidak digunakan secara pasif. Dalam penggunaan yang berangsur-angsur, kata itu mendapatkan hidupnya sendiri yang otonom, yang artinya tumbuh di dalamnya. Ada kata yang hampir setiap orang mengetahui artinya, tetapi isinya tidak bisa dibuat cukup jelas dengan suatu definisi. Semuanya merupakan pengertian yang dinamakan elementer seperti cinta dan kecantikan. Hal itu tidak dapat diterangkan, tetapi bisa membangkitkan pengertian untuk itu, sehingga orang yang diajak bicara pada suatu saat mengatakan: ya, sekarang saya mengerti. Soal mengerti juga bukan soal menangkap sesuatu yang pasif, tetapi soal aktif menyetujui.

Perkataan bukan hanya menyatakan sesuatu, tetapi juga manusia menyatakan dirinya sendiri dalam perkataan itu. Dengan alat-alat ekspresi lain perkataan itu menjadi lebih bernuansa: intonasi dan gerak anggota badan termasuk di dalamnya. Tidak salah kalau psikologi modern menggolongkan bahasa pada alat-alat ekspresi. Dalam bahasa, manusia memberi bentuk kepada dunia dan kepada pengalamannya dan melalui bahasa ia dapat melestarikan pengalaman itu. Ia berpikir dalam bahasa, *walaupun hanya untuk sebagian.*

Dengan panjang lebar Cassirer membicarakan perkembangan bahasa. Perkembangan mitos berjalan sejajar dengan perkembangan bahasa, tetapi sayang dalam menangani hal itu, Cassirer menempuh skema sejarah perkembangan yang tidak banyak membuat kita menjadi lebih arif. Kemudian dalam ikhtisar singkat tentang pemikirannya yang dimuat dalam buku *An Essay on Man* yang terbit pada tahun 1944, sekurang-kurangnya sebagian telah dilepaskan. Dalam karyanya yang belakangan ini ia membuat sketsa tentang mitos sebagai pernyataan dari kesatuan hidup, di mana kenyataan dialami sebagai kenyataan yang hidup, yang baik atau yang jahat, yang menolong atau yang mengancam, di mana manusia adalah satu; suatu

tema yang hanya digambarkan secara skematis dan yang untuk saat sekarang kurang penting dibandingkan dengan kenyataan, bahwa manusia menyatakan dirinya dalam lambang-lambang: dalam perkataan, dalam mitos, dan juga dalam seni, di mana ia menemukan pernyataan yang murni dari dorongan hatinya sendiri untuk bebas menciptakan.

## 4. Lambang sebagai Bentuk Pernyataan

Dengan sengaja saya telah membahas Cassirer segera setelah membahas tinjauan psikologi kedalaman tentang religi primitif, karena Cassirer menyediakan kemungkinan yang sama sekali lain dan yang pada hakikatnya bebas untuk mendekati jenis-jenis lambang, yang dianggap begitu penting oleh *Freud* dan *Jung*. Cassirer memberi kepada kita suatu titik tolak yang baru: manusia menyatakan diri dalam lambang-lambang. Cara menyatakan diri ini mempunyai arti yang fundamental. Dalam hal ini manusia tidak berdiri sendiri. Juga binatang menyatakan diri—seperti kita—dengan cara yang bisa dimengerti oleh pihak lain. Hal ini sendiri sudah merupakan hal yang menarik. Kita dapat mengerti cara binatang-binatang lain menyatakan diri, khususnya binatang-binatang yang menyusui. Dari ekspresinya, kita melihat apakah mereka marah, bersenda-gurau atau takut, dan teman-temannya sejenis juga melihatnya. Juga binatang menyatakan diri. Ia selalu menyatakan diri. Tetapi ada satu hal yang binatang tidak dapat melakukannya, yang manusia bisa melakukannya, yaitu berbohong. Bahkan untuk berbohong pun sulit. Berbohong, berbohong yang baik, adalah sulit. Bohong pun sulit diingat; sering bohongnya ketahuan, karena memperbaiki cerita bohongnya. Tetapi bohong juga memperjelas bahwa manusia tidak begitu saja mengungkapkan dirinya; ia juga berusaha untuk merahasiakannya, berusaha agar kelihatan lain daripada yang sebenarnya. Ia juga berhasil, tetapi jarang berhasil sepenuhnya. Soal mengungkapkan diri terletak begitu dalam, hingga manusia berkali-kali—seperti yang dikatakan orang—kelihatan belangnya. Sikap bermuka dua ternyata dari perilakunya.

Kalau lambang itu dilihat dari sudut ini,[1] maka penting lambang-lambang tersebut acara *grosso modo* dibagi dalam tiga kategori. Dalam skala kejernihan dan kejelasan terdapat lambang-lambang matematika, fisika, dan kimia paling atas. Mereka hanya mempunyai satu arti, diuraikan secara cermat, bersifat internasional, salah paham tidak diperbolehkan. Mereka benar-benar merupakan abstraksi, dipertimbangkan dan dipikirkan masak-masak dan mendalam, hasil perundingan dan diskusi internasional dan dalam proses diskusi itu dimurnikan dan diperjelas.

Perkataan, artinya bahasa sehari-hari, adalah lain. Perkataan bisa jelas, tetapi juga bisa tidak jelas, kabur, atau membingungkan. Bahasa mengenal homonim dan sinonim, pengertian yang jelas di samping pernyataan yang kabur. Tetapi itu dapat dimengerti. Bahasa mencerminkan pengalaman hidup spontan sehari-hari. Bukan kehidupan yang dirasionalisasi, yang dipikirkan secara mendalam dari a sampai z,

[1]Dalam hal ini lambang-lambang seni tegas-tegas dikecualikan. Pembicaraan kelompok lambang yang luas ini akan membawa kita terlalu jauh dari pokok persoalan kita yang sebenarnya.

tetapi suatu kehidupan yang langsung berkaitan dengan pengalaman normal. Dalam kehidupan seperti itu ada sejumlah hal yang mendapat penuh perhatian dan konsentrasi. Dan mengenai hal itu setiap orang dapat berbicara dalam bahasa yang terang dan sangat tepat. Masih jauh lebih banyak lagi hal yang diterima tanpa perhatian dan hanya setengah diketahui. Hal-hal itu tidak sepenuhnya kita abaikan; hal-hal tersebut diketahui secara kabur tanpa sesuatu apa pun yang dapat diperbuat terhadap hal itu dan dengan satu dan lain cara yang tidak mencolok. Itu adalah pengalaman-pengalaman, yang karena kekaburannya, karena kurangnya perhatian yang diberikan terhadap hal itu tergolong dalam suasana perasaan, artinya tergolong hal yang ada, tetapi yang tidak dapat dikemukakan secara tepat, karena juga tidak diamati secara tepat. Semuanya terdapat dalam sifat perkataan itu sendiri. Perkataan, setidak-tidaknya banyak perkataan, tidak hanya menyampaikan pengertian murni, tetapi juga membangkitkan perasaan-perasaan, mensugestikan suatu suasana. Dapat juga dikatakan sebagai berikut: perasaan itu dikitari lingkaran arti sekunder. Itu pun pengalaman kita sehari-hari. Satu titik tertentu mendapatkan perhatian kita yang sungguh-sungguh, tetapi di sekitar itu terletak bidang yang luas penuh dengan perasaan-perasaan yang tetap kabur (dapat juga dikatakan: arti-arti yang tetap setengah disadari) yang menciptakan iklim di mana terjadi pengalaman yang lebih terpusat dialami dan sepenuhnya disadari, dan di mana dirasakan adanya berbagai tekanan sampingan yang kecil.

Akhirnya, di bawah di anak tangga kejernihan yang paling bawah kita dapatkan lambang-lambang impian, penyakit syaraf, dan mitos. Jelaslah bahwa lambang-lambang itu merupakan pernyataan—dan di sini saya mengutip *Jung*—dari suatu soal yang sulit dirumuskan dan tidak sepenuhnya diketahui. Mereka membawa tanda-tanda yang jelas tentang pergumulan motif-motif yang saling bertentangan dalam diri manusia, tentang usaha manusia menghindari pemecahan suatu dilema dengan melenyapkannya, tentang kebutuhan manusia untuk mengungkapkan pengalaman yang telah sangat menggoncangkannya, tetapi inti-intinya tidak bisa dikemukakannya dengan kata-kata yang jelas, karena ia tidak berhasil memahami situasi itu atau karena ia—seperti halnya dalam impian—tidak mampu mengendalikan dan mengerahkan pikiran-pikirannya.

Dari sudut ini terdapat kemungkinan yang sama sekali lain dalam mendekati permasalahan religi di satu pihak dan impian dan penyakit syaraf di lain pihak. Dalam bidang ini belum terdapat banyak kemajuan. Memang ada kesulitan-kesulitan yang belum cukup dipelajari. Orang memang suka dan banyak berbicara tentang ekspresi dan kemungkinan ekspresi, tetapi ekspresi, walaupun perlu dan bagi manusia merupakan kebutuhan yang fundamental, tunduk pada pembatasan teknis. Memang sudah lazim bahwa banyak yang tidak berhasil mengungkapkannya dengan tepat. Hal itu juga merupakan masalah penguasaan bahasa. Yang satu sudah tentu lebih mampu dalam penguasaan bahasa daripada yang lain, dan kekurangan dalam hal kejernihan dan ekspresi tidak selalu kesalahan itu terletak pada kurang jernihnya pemikiran. Cukup banyak orang yang tahu benar masalah yang dipersoalkan, namun mengemukakannya dengan kata-kata yang tidak tepat. Juga pembatasan-pembatasan

teknis itu harus diperhitungkan yang hanya dapat diatasi sepenuhnya oleh para seniman.

Penguasaan bahasa yang kurang atau lebih baik dari pembicara juga bukan satu-satunya pembatasan yang harus dihadapi. Yang lebih penting ialah bahwa kata-kata dan kalimat-kalimat kita adalah model-model bentuk yang diberikan oleh bahasa kepada kita. Bahasa bukannya tak terbatas dalam jumlahnya dan juga bukannya tak terbatas dalam penggunaannya. Menciptakan model-model baru adalah kejadian yang langka. Model baru adalah suatu penciptaan. Dewasa ini banyak dibicarakan tentang daya cipta manusia, tetapi itu biasanya hanya omong besar. Sebenarnya yang dimaksudkan ialah manusia mampunyai daya inventif, tetapi itu suatu hal yang sama sekali lain soalnya. Penciptaan model-model baru adalah peristiwa yang jarang terjadi, terutama di bidang bahasa, kalau kata baru itu dibutuhkan, maka kata dipinjam dari bahasa lain.

Kesulitan-kesulitan yang dialami manusia dengan alat-alat komunikasinya tidak pernah bisa menjadi alasan untuk menunda saja penyelidikan tersebut sampai kita mempunyai pengertian yang lebih baik tentang pembatasan bentuk-bentuk ungkap-an seperti ungkapan yang muncul dalam mitos atau impian dan penyakit syaraf. Sebaliknya, pembatasan-pembatasan itu merupakan bagian dari keterangan mengenai keanehan bentuk-bentuk ungkapan. Demikianlah halnya dengan mitos mengenai isi kesadaran, yang bertentangan dalam batin, kabur atau menakutkan, dan kebanyakan dari isi kesadaran tiga-tiganya sekaligus tidak bisa jernih, karena hakikatnya memang keruh. Karena itu banyak hasil dari penyelidikan psikologi kedalaman yang digunakan secara leluasa. Ambivalensi dalam pemikiran dan perbuatan manusia dengan cara ini dapat dimengerti sebagai ungkapan angan-angan dan pengalaman-pengalaman yang saling bertentangan, tanpa terjebak dalam penanganan mitologi ilmiah sebagai Oedipus-complex dan kastrasi atau perwujudan pola dasar yang diliputi rahasia. Kompleks-ayah, umpamanya, sekarang menjadi lambang yang jelas untuk mengungkapkan situasi di mana cinta dan benci, kepercayaan dan perlawanan saling bergulat untuk diutamakan.

Secara metodologi cara pendekatan ini penting karena dengan demikian kesulitan-kesulitan yang merupakan akibat dari dugaan dapat diterobos bahwa mitos berasal dari bahan-bahan purba, pada model-model yang tetap, yang entah dari mana mitos itu dimasukkan. Kenyataan bahwa mitos itu dimasukkan dari luar, kurang penting, daripada jawaban terhadap pertanyaan, apa yang diungkapkan orang dengan mitos-mitos itu. Pertanyaan itu memungkinkan pendekatan mitos yang dipandang-nya sebagai ungkapan kebudayaan dimungkinkan, artinya sebagai ekspresi yang dikenyam atau dialami, yang cocok dalam kerangka kebudayaan yang bersangkutan dan karenanya ekspresi yang disebabkan oleh kebudayaan itu, yang harus dapat ditetapkan dalam rangka kebudayaan itu dari bahan-bahan kebudayaan itu sendiri.

# XIII. MALINOWSKI. FUNGSIONALISME

### 1. Pengantar. Malinowski sebagai Etnograf dan sebagai Fungsionalis

BRONISLAW K. MALINOWSKI (1884–1942) adalah seorang kelahiran Polandia. Di tanah airnya ia mempelajari kimia. Ia mendapat gelar doktor di Krakow dengan membawakan suatu pokok persoalan mengenai kimia. Pada suatu waktu ketika ia sakit, ia berkenalan dengan buku *Frazer, Golden Bough,* yang begitu mempesonanya, hingga ia mengambil keputusan untuk pergi ke London, untuk belajar antropologi di bawah Seligman. Ia mendapat gelar *Ph.D.* dengan membawakan disertasi yang tidak lama kemudian diterbitkan, *The Family among the Australian Aborigines.* Kemudian ia berangkat ke Australia untuk melakukan kerja lapangan di Papua (di antara orang-orang Mailu) dan di Kepulauan Trobriand (di sebelah timur laut dari ujung paling timur dari Nuigini). Karena perang, ia terhalang untuk kembali ke Eropa. Suatu kesempatan baginya untuk melakukan pekerjaan lapangan yang sangat intensif di Kepulauan Trobriand. Empat kali ia berturut-turut tinggal di sana selama enam sampai sembilan bulan, dan waktu-waktu di antaranya digunakan untuk mengolah bahan-bahannya di Sydney. Ia mempelajari bahasanya dan—juga karena beberapa kali datang kembali—menjadi tamu yang disukai oleh orang-orang Trobriand, dan yang mendapat kepercayaan yang semakin besar dari mereka.

*Catatan:* Kenyataan itu kemudian menjadi kenyataan pengalaman yang terkenal, bahwa seorang etnograf yang kembali ke daerah tempat ia dulu bekerja, oleh orang-orang dipandang dengan mata lain daripada orang yang tinggal di sana selama bertahun-tahun berturut-turut. Dengan kembalinya —setidak-tidaknya pada waktu yang lampau hubungannya dengan orang-orang di sana baik—ia memperoleh kedudukan sebagai teman lama yang mudah mendapat kepercayaan daripada seorang asing, walaupun ia tinggal lama di antara mereka.

Hasilnya ialah pekerjaan lapangan dengan kualitas yang sebelumnya belum pernah dikenal. Banyak didapat perincian, yang mengakhiri untuk selama-lamanya gagasan seakan-akan orang-orang primitif di dalam suku mereka semuanya kurang lebih sama dan juga berpikir sama. Dari karya Malinowski itu ternyata bahwa di antara mereka juga ada perbedaan-perbedaan individual seperti di antara orang-orang kulit putih. Dari karyanya kita belajar mengenal orang-orang yang hidup, yang tidak

menaati peraturan-peraturan suku seperti otomat-otomat, tetapi seperti kita mereka mendukung peraturan-peraturan itu, tetapi juga dengan senang hati menghindarinya, kalau hal itu menguntungkan dan dapat dilakukan tanpa mendapat hukuman.

Buku pertama Malinowski tentang orang-orang Trobriand, *Argonauts of the Western Pacific,* argonaut adalah pahlawan dalam mitologi Yunani (1922), membuat heboh. Buku itu menguraikan hubungan tukar-menukar dalam perdagangan dan hadiah di antara orang-orang Trobriand sendiri dan dengan para penduduk dari kelompok-kelompok pulau di sekitarnya, di mana ia menguraikan masalah tukar-menukar dengan upacara *(kula)* secara terperinci (bandingkan mengenai hal ini buku saya *Reciprocity,* hlm. 14 dan seterusnya). Perjalanan melalui lautan untuk kepentingan tukar-menukar ini memberi alasan kepada Malinowski untuk berbicara tentang argonaut (menunjuk kepada mitologi Yunani). Kehidupan perkawinan dan masalah hubungan keluarga orang-orang Trobriand dibahas oleh Malinowski dalam bukunya *Sex and Repression in Savage Society* (hlm. 447 dan seterusnya) yang terbit pada tahun 1927 dan dalam *The sexual life of Savages in north-western Melanesia* yang terbit pada tahun 1929. Bukunya *Crime and Custom in savage Society* yang terbit pada tahun 1926 membahas soal pengertian hukum dari orang-orang Trobriand, sedangkan bukunya *Coral Gardens and their Magic* yang terbit pada tahun 1935 dalam dua jilid terutama membahas pertanian dan ritual. Di samping itu masih ada pula bahan-bahan tentang sejumlah pokok persoalan lain dalam beberapa karangan, beberapa di antaranya akan dibicarakan kemudian dalam bab ini.

Dua hal yang memberi sumbangan penting untuk sukses karya Malinowski ialah bahasa Inggrisnya yang bagus dan bakatnya untuk mengatur bahannya di sekitar sejumlah tema-tema sentral, artinya sekitar segi-segi kebudayaan tertentu. Yang tersebut belakangan ini membuat sebuah buku jauh lebih baik untuk dibaca daripada hanya membuat ikhtisar pengamatan yang sistematis. Dengan demikian ia menjadi bapak dari *facet-etnografis,* penggambaran etnografis yang diabadikan pada segi (aspek) tertentu dari kebudayaan. Para penerbit sangat senang dengan itu; memang sudah menjadi kebiasaan di kalangan luas untuk menerbitkan bahan pekerjaan lapangan dengan cara ini. Dengan demikian juga segi-segi yang merugikan dari cara penanganan seperti ini menjadi semakin diketahui umum. Selalu ada pokok-pokok persoalan yang berada di luar aspek yang dibahas. Maka pembahasannya ditunda sampai ke sebuah buku lain atau suatu kesempatan khusus, dengan akibat bahwa sebagian dari bahan yang telah dikumpulkan tidak pernah diterbitkan atau diterbitkan begitu lama kemudian, sehingga catatan-catatan yang dulu dibuat di lapangan tidak lagi mendapat dukungan daya ingat dan menghambarkan gambaran. Selain itu memakan waktu sangat lama sebelum bahan-bahan itu dapat dibaca selengkapnya. Bahkan Malinowski pun tidak lepas dari akibat-akibat ini. Kalau orang hendak mendapat gambaran dari kebudayaan tradisional orang-orang Trobriand, masih perlu juga selalu dipelajari apa yang pada tahun 1910 ditulis oleh *Seligman,* gurunya, tentang orang-orang Trobriand dalam *The Melanesians of British New Guinea.* Walaupun buku ini agak sulit dipahami, tetapi ia telah menulis di dalamnya segala sesuatu yang telah dilihatnya, suatu hal yang memang menjadi kewajiban utama dari seorang penyelidik.

Sudah tentu kritik ini tidak menghilangkan kaliber Malinowski sebagai seorang etnograf besar, yang karena pengaruhnya telah sangat memperbaiki mutu pekerjaan lapangan. Dalam hubungan ini, juga penting fungsionalismenya, yang terutama mendapatkan artinya dari perhatian yang dimintanya terhadap pengertian terhadap berbagai kebiasaan dan kelaziman sehubungan dengan kebudayaan sebagai keseluruhan. Adalah penting untuk menaruh perhatian terhadap hal itu. Tetapi hal itu menjadi lain, kalau perhatian itu mengakibatkan fungsi tersebut dicari dengan cara dogmatis dalam suatu atau lain pemfaatan buruk yang diuraikan secara positif, dan menganggap fungsi sebagai suatu sumbangan bagi sesuatu. Justru dalam hal ini pengertian fungsi Malinowski itu menimbulkan keberatan-keberatan yang serius. Hal ini sudah dimulai, karena ia tidak pernah menggambarkannya dengan cara yang jelas. Dalam tulisannya *Introduction in H.I. Hogbin: Law and Order in Polynesia* (1934) pertama Malinowski merumuskan fungsi itu (hlm. XVII) sebagai *"the part which is played by any factor of a culture within the general scheme"*. Tetapi di lain tempat lagi fungsi itu menjadi *"the functional theory of anthropology regards culture as an instrumental reality"* (XXXI). Itu berarti, seperti yang kemudian ia terangkan dengan panjang lebar dalam tulisannya yang terbit setelah ia meninggal, *A scientific Theory of Culture* (1944) bahwa fungsi diwajibkan untuk memenuhi kebutuhan *(needs)*. Di situ ia menamakan *needs* (hlm. 90; bandingkan *Piddington* dalam *R. Firth, Man and Culture, An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski,* London 1957): *"the system of conditions in the human organism, in the cultural setting, and in the relation of both to the natural setting and environment, which are sufficient for the survival of group and organism"*. Ia tambahkan 1.c.: *"Habits and their motivation, the learned responses and the foundations of organisation, must be so arranged as to allow the basic needs to be satisfied"*. Dengan demikian fungsi menjadi sesuatu yang melayani kehidupan dan kelanjutan hidup. Tidak salah kalau *Leach* telah mencari hubungan antara *Malinowski* dengan pragmatis *William Jones* (dalam Firth, *Man and Culture,* hlm. 121). Juga James (lihat hlm. 215) membiarkan dirinya diarahkan ke utilisme jenis ini. Pembahasannya pada Malinowski kadang-kadang berakhir pada suatu pengertian manfaat yang dangkal, paling menonjol dalam tulisannya *The Dynamics of Culture Change* (1945). Tetapi hal itu juga nampak di lain tempat. Setiap kali soal tersebut kembali pada masalah manfaat, terutama manfaat biologis, kebutuhan hidup yang langsung dari individu. Hal ini bahkan sudah terbaca dalam pengantarnya untuk buku Hogbin. Pada umumnya Malinowski tidak begitu metodis dalam membahas pengertian fungsi. Kadang-kadang hanya menunjukkan kepada beberapa hubungan yang bermanfaat dengan mengabaikan yang lain. Jarang sekali terdapat analisa yang lengkap. Dipertanyakan apa yang harus diperbuat dengan pengertian fungsi seperti itu.

Pengertian itu semula berasal dari *Durkheim* yang dalam tulisannya *Règles de la Methode* sepintas lalu kurang lebih merumuskannya sebagai berikut: fungsi sesuatu kenyataan sosial harus dicari dalam hubungannya dengan tujuan sosialnya (hlm. 135). Sebelumnya dalam tulisannya *Division du Travail Social* Durkheim telah membandingkan masyarakat dengan suatu organisme dan dalam kaitan itu mengidentifikasi fungsi dengan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dari organisme

itu. Dalam kedua uraian itu pelayanan kepada keseluruhan diutamakan, di mana analogi dengan organisme binatang dikemukakan lagi dalam usahanya untuk membedakan perkembangan sosial yang sehat dan yang sakit (keadaan eunomia dan disnomia). Jadi ia berpangkal kuat sekali pada analogi-analogi yang berasal dari biologi. Pada umumnya Durkheim tetap berhati-hati dalam menerapkan pengertian fungsi ini. Penerapannya yang terpenting ialah terhadap pengertian religi yang memiliki fungsi (yang berguna), suatu anggapan yang membenarkan karena sifat gejala itu yang universal.

*Radcliffe-Brown,* yang sezaman dengan Malinowski, pengertian fungsinya jauh lebih dekat pada pengertian fungsi Durkheim. Sayang bahwa pengertian fungsi itu berkaitan dengan pengertian fungsi yang muncul dalam *Division du Travail Social* dan tidak berkaitan dengan definisi dari *Règles de la Methode* yang lebih kemudian dan yang teoretis lebih dapat dipertanggungjawabkan. Dengan demikian, Radcliffe-Brown memberi semua tekanan pada kesejajaran pengertian fungsi biologis. Dalam organisme yang hidup, kata Radcliffe-Brown, terdapat suatu struktur, saling hubungan dari bagian-bagian yang membentuk keseluruhan itu. Proses yang membuat struktur itu terpelihara, namanya hidup; kehidupan itu yang menjaga agar keseluruhannya tetap berfungsi. Fungsi dari setiap bagian ialah memelihara hidup itu. Diterapkan pada masyarakat, ini berarti bahwa *"the function of any recurrent activity ... is the part it plays in the social life as a whole and therefore the contribution it makes to the maintenance of the structural continuity"* (*Structure and Function,* hlm. 180, dalam tulisan dengan nama itu yang semula muncul dalam A.A. 37, 1935).

Baik perbedaan maupun persamaan dengan Malinowski jelas. Pada kedua-duanya *fungsi* melayani suatu *tujuan;* pada Radcliffe-Brown pemeliharaan keseluruhan masyarakat, pada Malinowski baik keseluruhan masyarakat maupun hidup orang secara individual. Radcliffe-Brown merasa perlu mengadakan penyelidikan terhadap keseluruhan bangunan sebelum suatu fungsi ditetapkan, sedangkan Malinowski lebih langsung dan lebih mudah membiarkan sesuatu yang bermanfaat diisi sebagai fungsi, suatu hal yang memang lebih banyak dilakukannya. Masih ada suatu perbedaan antara keduanya. Malinowski, dengan modelnya yang *balanced* dari suatu masyarakat yang sedikit banyak dalam keadaan berimbang, berpangkal pada dalil bahwa semua itu mempunyai fungsi, sedangkan Radcliffe-Brown tegas-tegas memberikan ruang bagi kemungkinan, bahwa lembaga-lembaga tertentu tidak mempunyai fungsi. Radcliffe-Brown sebagai teoretikus lebih berhati-hati daripada Malinowski. Ia jauh lebih banyak memperhatikan sarana pengertiannya, yang pada Malinowski berulang-ulang kacau-balau.

Suatu contoh yang baik tentang kekacaubalauan adalah pengertian Malinowski tentang institusi. Ia menggambarkannya sebagai *"a group of people united in a common task or tasks, bound to a determined portion of the environment, wielding together some technical apparatus, and obeying a body of rules"* (Inte. *Hogbin* hlm. XXXIII). Dalam sarana pengertian ini, pola perilaku dan kelompok dicampur-adukkan, suatu penguraian yang sudah tentu mengakibatkan kekacauan yang fatal. Hal seperti itu tidak akan kita dapatkan pada Radcliffe-Brown.

Suatu pertanyaan lain ialah apakah dengan pengertian Radcliffe-Brown tentang

fungsi tersebut, memang sudah terdapat kemajuan? Dalam keterikatannya pada tujuan itu pengertian fungsi tetap merupakan pengertian yang bukannya tidak berbahaya dan mengacaukan. Pengertian fungsi yang diselundupkan dari biologi, di mana sepotong pemikiran teleologis ini sudah bertahun-tahun menjadi soal yang banyak dipertengkarkan. Saya berani meragukan apakah dewasa ini sudah sangat tepat menguraikan fungsi sebagai peran yang dimainkan oleh suatu bagian dalam proses hidup. Dalam sosiologi istilah itu, kalau diartikan demikian, pasti sangat diragukan. Dengan demikian fungsi itu disamakan dengan sumbangan, dalam artian positif. Tidak setiap lembaga dalam kehidupan masyarakat mempunyai fungsi yang positif; ada juga yang memberikan pengaruh negatif, yang mempunyai disfungsi. Bagi analisa, semua ini tidak banyak membantu. Lazimnya sudah dikualifikasi sebelum diketahui apa yang sebenarnya. Dalam penggunaan kata ini, penilaian dan konstatasi bercampur-aduk, sedangkan seharusnya dibatasi pada penentuan pengaruh suatu hubungan. Kalau hal itu yang dilakukan, maka pengertian fungsi itu mendekati pengertian ilmu pasti, yaitu relasi dari satu atau lebih variabel di satu pihak dengan satu atau lebih variabel di lain pihak, atau suatu kesatuan yang dalam keadaannya yang berubah-ubah tergantung dari satu atau lebih kesatuan lain. Itu adalah rumus yang dalam ilmu pasti juga dapat dikatakan ketinggalan zaman, tetapi mempunyai segi yang menguntungkan bahwa ia dapat diterapkan juga pada soal dan bilangan lain dan di samping itu bebas dari penetapan nilai yang belum waktunya. Tetapi pengertian fungsi seperti itu dalam sosiologi dan antropologi tidak banyak kemungkinannya untuk berhasil. Ia hanya merupakan suatu relasi, tetapi sifat relasi itu tidak terungkap. Tidak demikian halnya dengan pengertian fungsi sosial: ia selalu menyatakan bahwa ia mendukung sesuatu, bahkan sering ia diarahkan ke sesuatu. Kalau ia tidak mendukung tetapi merusak, orang bahkan berbicara tentang *dis*-fungsi. Fungsional berarti: bermanfaat bagi sesuatu. Kombinasi ini tidak mengandung pengertian fungsi matematik. Yang menjadi pertanyaan ialah apakah sosiologi bisa tanpa konotasi tersebut. Sosiologi berurusan dengan tindakan manusia, yang selalu merupakan tindakan yang bertujuan tertentu, tanpa mempersoalkan apakah tujuan itu disadari ataukah tidak. Dengan sendirinya ini menyebabkan secara otomatis bahwa keterpaduan tujuan, dan arahnya, juga dinyatakan dalam pengertian fungsi.

Karena itu, *R.K. Merton,* yang dalam esainya "Manifest and latent Functions" (1949, satu bab dari *Social Theory and Social Structure)* memberikan pembahasan kritis tentang pengertian fungsi, tidak menganjurkan digunakannya pengertian fungsi itu secara sistematik. Tetapi ia menyatakan bahwa pengertian fungsi, seperti yang digunakan oleh Malinowski dan Radcliffe-Brown, berpangkal pada tiga anggapan yang tidak dibuktikan dan yang dapat disanggah. Pertama—dan ini terutama mengenai Radcliffe-Brown, walaupun Malinowski juga tidak terlepas—yaitu mengenai kesatuan fungsional masyarakat. Kesatuan itu perlu diperiksa. Fungsi religi yang banyak dipercaya itu, yang dianggap meningkatkan kesatuan masyarakat, adalah soal yang justru kebalikannya, kalau peperangan agama pada abad ke-17 dan keterlibatan politik pertentangan agama di dalam masyarakat Barat dikenangkan. Dalil yang kedua, yaitu *universal functionalism,* lebih-lebih lagi. Ia mengutip

Malinowski. *"The functional view of culture insists therefore upon the principle that in every type of civilization, every custom material object, idea and belief fulfils some vital function"* (84). Sudah tentu ini *begging the quetion*, "memancing persoalan", paling banter dapat dikatakan, bahwa *"persisting cultural forms have a net balance of functional consequences"* (86), baik untuk masyarakat sebagai keseluruhan, maupun sebagai subkelompok dari masyarakat itu. Tetapi persoalannya terhenti di situ. Anggapan terakhir ini—dan ia kembali lagi kepada Malinowski—adalah anggapan yang sangat diperlukan. Pernyataan Malinowski yang berkaitan dengan soal ini adalah kelanjutan dari kutipan berikut ini: (fungsi vital) *"has some task to accomplish, represents an indispensable part within a working whole"* (86). Suatu pernyataan yang sangat berbahaya (dan tak masuk akal), karena kalau suatu adat atau apa pun merupakan *"indispensable part"* (bagian yang sangat diperlukan) dan karena itu merupakan suatu keharusan, maka tidak ada lagi ruang bagi alternatif yang lain. Kebalikannya yang benar. Untuk tujuan-tujuan yang benar selalu ada alternatif.

Dengan sendirinya pendekatan pengertian fungsi seperti itu mudah menciptakan kekacauan. Terlalu mudah alasan pribadi dicampur-adukkan dengan fungsi, suatu hal yang sama sekali berbeda. Hal inilah yang membuat Merton menyusun suatu paradigma (pola) analisa fungsional, suatu pola yang harus membuat orang yang melakukan penyelidikan mampu bertanya kepada diri sendiri, apakah sebenarnya yang menjadi persoalan dalam pengertian fungsi: mengenai fungsi (artinya berfungsi dalam suatu keseluruhan yang lebih besar, memberikan sumbangan sesuatu atau menghalangi sesuatu) ataukah mengenai motif dari individu itu. Pertukaran itu (pada Malinowski) merupakan pertukaran tema. Hal itu dapat dihindari dengan membuat skema dari struktur yang harus dipertahankan. Kalau hal itu dilakukan, maka ternyata bahwa motif-motif—yang kebanyakan diidentifikasi secara tidak tepat sebagai fungsi—sering kurang penting daripada fungsi yang laten, yang tidak diketahui oleh yang bersangkutan sendiri. Perbedaan fungsi laten dan fungsi terbuka secara terminologis adalah baru. Juga contoh yang diberikan oleh Merton—*party-racket* (heboh partai) di Amerika Serikat—adalah baru. Tetapi persoalannya sendiri adalah persoalan lama; Durkheim pun (dan Merton dalam hubungan ini sangat tegas menyebutnya) sudah sangat menyadari perbedaan antara fungsi terbuka dan fungsi laten, sebagaimana terbukti dari pembahasannya mengenai ritual, yang jelas mengejar suatu tujuan tertentu (umpamanya, kesuburan totem) tetapi secara laten mengabdi tujuan yang lebih penting, yaitu tujuan solidaritas kelompok.

Pengertian fungsi jauh lebih ruwet dan mempunyai jauh lebih banyak segi daripada yang dilihat oleh Malinowski. Tetapi hasilnya yang efektif adalah lebih cocok dalam suatu kuliah tentang metode dan teknik daripada di sini.

## 2. Malinowski tentang Keluarga dan Hubungan Keluarga

Tentang perhatian Malinowski terhadap persoalan keluarga dan kekerabatan telah dibahas pada waktu membicarakan bukunya *Sex and Repression* (lihat hlm. 447). Tema itu telah lebih dulu menarik perhatiannya, yaitu dalam *The Family*

*among the Australian Aborigines* (1913). Buku ini membahas secara lengkap dan kritis bahan Australia yang tersedia pada waktu itu mengenai susunan dan fungsi keluarga. Dalam studi itu, persoalan asal-mula tegas-tegas disisihkan. Yang menjadi persoalan baginya ialah menemukan apakah ada sesuatu lembaga semacam keluarga dan tempat yang diduduki oleh keluarga itu beserta unsur-unsur pokoknya dalam masyarakat. Di samping itu perkawinan harus dilihat sebagai suatu lembaga yang sah, terlindungi oleh pengertian hukum Australia, kata Malinowski. Ia berpangkal pada pendapat bahwa norma-norma itu sah—yaitu dapat dianggap sebagai nilai yang sama dengan pengertian kita "hukum"—kalau norma-norma tersebut dilindungi oleh sanksi yang sedikit banyak terorganisasi (*"a given norm or rule is legal if it is enforced by a direct, organized an definite social action")* (hlm. 15).

Pokok penyelidikan pertama ialah penyelidikan cara orang mendapatkan istri, suatu penyelidikan yang menghasilkan kesimpulan bahwa—walaupun terdapat cerita tentang perampasan istri, kawin kelompok, dan sebagainya—kenyataannya ialah bahwa setiap orang mendapatkan seorang atau lebih wanita yang ia anggap sebagai istrinya dan yang juga dianggap sebagai istrinya oleh orang-orang lain. Biasanya perkawinan itu terjadi dalam bentuk pertunangan anak-anak. Anak-anak itu sendiri, tidak banyak mempunyai hak bicara. Memang ada hak mereka untuk mengambil keputusan sendiri dengan melakukan kawin lari, tetapi sanksi-sanksinya terhadap hal itu sering keras dan selalu jelas. Mengenai sahnya perkawinan itu tidak ada keraguan suatu apa pun.

Penyelidikan tentang cara suami-istri hidup bersama menghasilkan kesimpulan bahwa—walaupun tidak banyak yang merupakan pemilihan pribadi—ternyata di antara mereka terdapat hubungan yang sangat permanen dan sering hangat. Adat berduka menunjukkan bahwa kasih sayang antara suami-istri ditentukan sebagai norma. Memang harus ada hal yang seperti itu. Hal itu ternyata dari kasih sayang orang tua terhadap anak-anaknya. Menghadapi anak-anaknya kedua orang tua bersikap sebagai satu kesatuan. Lebih lanjut, dalam keluarga nampak jelas kekuasaan ada pada suami, yang menerapkan kekuasaannya terhadap istrinya lebih daripada terhadap anak-anak yang—sampai inisiasi—banyak dituruti kehendaknya.

Selanjutnya dalam membahas segi-segi seksual dalam perkawinan, segi-segi yang dalam pemikiran Barat, di mana segi seksual memonopoli perkawinan, terlalu mendapat tekanan. Sekurang-kurangnya sama pentingnya adalah segi ekonomis. Sikap monopoli yang sama terhadap hubungan seksual yang menjadi ciri dari bentuk perkawinan Barat tidak harus ada di mana-mana. Analisa dari bahan fakta Australia mengajarkan bahwa:

a. ada hak dominan dari suami dalam hubungan seks dengan istrinya;
b. hubungan istrinya dengan orang-orang lain berkaitan erat dengan perjanjian di mana ia sendiri terlibat;
c hubungan seperti itu tergantung dari izinnya, tetapi juga dari kesediaan istrinya, dan semuanya sudah tentu dengan memperhatikan tuntutan-tuntutan masyarakat sebagai keseluruhan;

d. kesucian dalam hubungan seks di Australia tidak dianggap sebagai hal yang penting;
e. kecemburuan seksual juga benar-benar ada di Australia, tetapi tidak di pertajam dan dijiwai oleh pikiran tentang keayahan dari keturunan, karena di banyak bagian dari Australia keayahan fisiologis tidak dikenal atau dianggap tidak penting.

Penyelidikan itu telah memberi kesempatan kepadanya untuk sekali lagi memperjelas secara tepat, bahwa perkawinan *pirauru* jelas tidak dapat dipandang sebagai perkawinan kelompok (bandingkan dengan hlm. 208). Perkawinan *pirauru* tidak mempunyai ciri-ciri khas perkawinan seperti hidup bersama, kerja sama ekonomi, pengurusan permanen yang satu terhadap lainnya dan terhadap anak-anaknya. Soalnya hanyalah kadang-kadang hubungan seks beberapa jam.

Karena itu, banyak perhatian yang dicurahkannya terhadap kehidupan perkawinan yang benar-benar merupakan kehidupan bersama itu. Apakah suami dan istri tersebut benar-benar hidup bersama? Jawabannya ialah tegas ya. Di mana-mana masyarakat terpecah dalam kelompok kekerabatan yang sangat kecil, yang hidup bersama dalam perkemahan-perkemahan di mana setiap keluarga mempunyai tempatnya sendiri dan di mana hubungan para wanita dengan pria lain daripada suaminya sendiri—dengan mengecualikan keadaan-keadaan yang luar biasa—tidak ada sama sekali.

Dalam segala hal ini jelas menonjol suatu masyarakat-keluarga. Tetapi tetap ada permasalahan, yaitu permasalahan kekerabatan. Keayahan fisiologis tidak diakui dan karena itu di bagian-bagian besar dari Australia orang tidak bisa bicara tentang kekerabatan karena pertalian darah antara anak dan ayahnya. Sungguh menarik perhatian bahwa pada beberapa kelompok tenggara justru terdapat yang kebalikannya. Di sini anak sepenuhnya dianggap produk dari ayahnya; dalam tubuh ibunya ia hanya mendapat pemeliharaan. Dengan lain perkataan, tidak ada teori biologis yang mendukung kekerabatan karena pertalian darah. Tetapi kekerabatan itu memang ada. Ada hubungan yang erat antara orang tua dan anak, juga antara ayah dan anak. Pertimbangannya dalam hal ini menimbulkan pemikiran, bahwa aspek legal dari hubungan ayah-anak bukanlah soal yang terpenting. Yang jauh lebih penting ialah perasaan-perasaan yang ada antara ayah dan anak. Ada hubungan emosional dan hubungan emosional inilah yang harus dijadikan pangkal untuk relasi itu. Hubungan emosional itu menimbulkan gambaran-gambaran dan gagasan-gagasan tertentu, yang mendapatkan perwujudannya dalam pelembagaan kekerabatan. Hal ini tetap merupakan permasalahan, yang senantiasa menjadi pikirannya dan yang kemudian dalam diskusinya dengan para pengikut Freud dibahasnya lagi. Pada kesempatan tersebut ia menyatakan secara samar-samar bahwa memang ada sesuatu, yang membuat orang berpikir kepada suatu naluri ayah (pikiran yang selunak-lunaknya dapat dikatakan, pikiran yang berani!). Bagaimanapun juga, kekerabatan karena pertalian darah di Australia dari segi pengertian biologis tidak mempunyai dasar. Namun ia nyata, dan fakta-fakta yang membuktikan hubungan kasih sayang antara ayah dan anak, sangat banyak. Terlepas dari itu: seluruh sistem kekerabatan

memperhitungkan keayahan. Tentang adanya hubungan yang permanen antara orang tua dan anak tidak ada keraguan.

Jasa besar dari buku ini ialah bahwa sifat sosial kekerabatan itu menjadi pasti. Bukan ketentuan biologis yang menentukan—walaupun mungkin hal itu memberi landasan—tetapi apa yang menurut pendapat masyarakat, itulah yang menentukan. Keluarga di Australia sama seperti keluarga di mana-mana pun, tetapi ia mempunyai sifatnya sendiri yang ditentukan oleh kebiasaan dan keadaan sosial mereka. *The Family among the Australian Aborigines* berpangkal pada konsepsi yang jelas dan yang tak dapat disalahartikan tentang pendapat masyarkat, yang memberikan wataknya yang tersendiri kepada lembaga-lembaga. Namun, justru bentuknya yang tersendiri khas ini membuat semakin jelas, bahwa di belakangnya ada suatu nilai manusiawi yang umum, yaitu nilai yang mempunyai dasarnya dalam alam. Keluarga itu umum. Bahkan keluarga diutamakan walaupun gagasannya tentang keseluruhan dasar fisiologisnya kacau.

Dalam pemikiran ini terselip suatu pertentangan yang janggal. Di satu pihak keluarga dinamakan lembaga yang berasal dari masyarakat, di lain pihak dipertahankan bahwa keluarga mempunyai dasarnya dalam alam. Pertentangan itu juga tetap ada setelah penyelidikan di antara orang-orang Trobriand. Sudah tentu soalnya sendiri tidak mengherankan bahwa ia justru pergi ke orang-orang Trobriand. Sudah terkenal bahwa di sana, seperti juga di Australia, keayahan secara fisologis tidak diakui dan bahan fakta-fakta, yang telah ia kumpulkan mengenai hal itu dalam tulisannya *Sexual Life of Savages,* bahkan lebih meyakinkan daripada bahan mengenai Australia. Yang tersebut terakhir ini jelas mengingkarinya, meskipun sudah diketahui (bandingkan mengenai hal ini tulisan saya tentang *Bullroarer* di BKI 119); bahan-bahan yang diketahui tentang orang-orang Trobriand menunjukkan bahwa hal itu sungguh-sungguh mereka tidak ketahui, walaupun sudah tentu hal seperti itu tidak dapat dikatakan secara pasti dan sekarang tidak dapat diuji lagi. Walaupun bagaimana, pengingkaran terhadap keayahan fisiologis hanya memberi bahan sanggahan untuk menggarisbawahi watak (dan asal) keayahan dan bersama dengan itu juga dari keluarga, makanya semakin mengherankan bahwa Malinowski masih saja mencari suatu dasar dalam alam. Jalan yang ia tempuh untuk maksud itu agak ruwet.

Ia tegaskan bahwa soalnya bukannya masalah naluri, tetapi mengenai perasaan-perasaan, yang berasal dalam bakat manusia dan yang dihidupkan oleh kebudayaan. *"The essential foundation of culture lies in a deep modification of innate endowment in which most instincts disappear, and are replaced by plastic though directed tendencies which can be moulded into cultural responses"* (*Sex and Repression,* hlm. 191 dan seterusnya). Bagaimana semua itu terjadi sebenarnya tidak jelas. Sama tidak jelasnya tentang yang dikatakannya mengenai keayahan, yang menjadi permasalahan yang istimewa baginya, karena walaupun mengingkari adanya pertalian fisiologis namun sebagai lembaga sosial memainkan peranan penting. Di kalangan orang-orang Trobriand, ayah adalah sahabat besar dan pembantu anak-anaknya. Maka ia sampai kepada kesimpulan: *"Human paternity ... which appears at first as almost lacking in biological foundation can be shown to be deeply rooted in*

*natural endowment and organic need" (idem,* hlm. 207). Yang tersebut terakhir ini, *"organic need"* (kebutuhan organis) mengungkapkan sesuatu, yaitu mengenai keluarga sebagai lembaga yang perlu dan mutlak untuk melatih dan mendidik anggota keluarga yang masih muda. Itulah "kebutuhan organis" yang harus dicukupi. Meskipun hal itu juga terjadi, kebutuhan itu belum menerangkan, bahwa keluarga itu ada. Yang tidak ada ialah keterangan yang jelas bagaimana perasaan-perasaan yang oleh Malinowski dianggap begitu penting itu, dibangkitkan. Keterangan itu tidak dapat digali dari uraiannya yang panjang lebar tentang perasaan.

Keberatan yang sama juga ditimbulkan oleh pernyataan rekan sezaman, isteri *C.G. Seligman,* yaitu *Brenda Z. Seligman.* Dalam sebuah artikel tentang *Incest Barrier* ia menegaskan, insest harus dihindari karena hal itu merusak imbangan kewibawaan di dalam keluarga. Hubungan seks antara dua generasi, membuat generasi yang lebih muda sama dengan generasi yang lebih tua. Itu tidak selalu merupakan keberatan. Wanita yang lebih tua biasanya bersabar sekali menghadapi wanita madu yang lebih muda. Poligini sering diperlukan, karena dianggap perlu menghindari hubungan seks selama bayi belum disapih. Tetapi hubungan seks seorang ayah dengan anak perempuannya akan merusak sama sekali relasi ibu dengan anak perempuannya dan akan berarti pembalikan relasi kewibawaan yang tumbuh dalam pendidikan. Pendirian ini kira-kira sama dengan pendirian Malinowski, yang melihat dalam prinsip kewibawaan suatu sumber konflik-Oedipus yang tidak pernah selesai antara ayah dan anak lelaki. Karena itu relasi tanpa prinsip kewibawaan dalam relasi *va-do* dan *mo-do* tidaklah mengherankan. Relasi *va-do* lebih jauh jangkauan gangguan kewibawaannya daripada gangguan kewibawaan antara relasi *mo-do,* karena ibu bukanlah tokoh yang berwibawa (suatu pemikiran yang sangat mudah disanggah!).

Berbeda dengan Malinowski, Brenda Seligman memberi tekanan kuat pada insest antara saudara lelaki dan saudara perempuan (yang juga mendapat perhatian dari Malinowski sendiri). Insest antara saudara lelaki dan saudara perempuan dalam masyarakat primitif menimbulkan bahaya bagi keluarga, jauh lebih besar daripada relasi ibu dan anak lelakinya yang begitu kuat ditonjolkan oleh *Freud.* Brenda Seligman menganggap yang tersebut terakhir ini kurang berbahaya. Dalam masyarakat primitif, si anak dalam pemeliharaan ibunya tidak dikecewakan seperti dalam masyarakat kita. Ia menikmati makanan dan air susu ibunya dalam waktu yang cukup lama dan penyapihan dilaksanakan berangsur-angsur. Dalam hal ini ayahnya bukan merupakan saingan. Dalam pertumbuhuhan anak lelaki, sifat ingin tahunya tentang seks bisa sepenuhnya dipuaskan, pertama-tama pada saudaranya yang perempuan. Dan di sini terletak kemungkinan konflik, juga konflik dengan ayahnya yang melihat hubungan antara anak-anaknya sebagai saingan dan dalam hal ini mengambil tindakan.

Dengan demikian keharusan membentuk suatu kelompok yang harmonis bagi Brenda Z. Seligman merupakan salah satu dasar terpenting dari larangan insest, yang setelah dipertimbangkan semuanya, tidak cukup dijelaskan. Larangan insest masih berkaitan dengan soal-soal lain daripada hanya insest antara saudara lelaki dan saudara perempuan. Dengan cara demikian keterangan yang cukup dan cocok tidak

tercapai, sama halnya dengan Malinowski kalau didasarkan pada perasaan, yang merupakan bagian dari kodrat manusia. Untuk melestarikan insest sebagai dalil, pernyataan Malinowski tidak memberi pegangan yang cukup kuat. Kelemahan dari semua ulasan ini terletak pada gagasan yang menganggap keluarga itu sebagai lembaga tuntutan alam, dan kemudian berusaha menemukan apa yang dapat dijadikan landasan untuk membuat hidup keluarga itu menjadi lestari (yang terutama adalah larangan insest). Satu-satunya pemecahan bagi kesulitan semacam itu terletak dalam pengalihan arah, yang diberikan oleh *Lévi-Strauss* pada pemikiran tentang insest yaitu menganggap keluarga dan larangan insest sebagai satu kesatuan yang saling berkaitan, di mana perkawinan, larangan insest, dan keluarga mensyaratkan adanya saling berkaitan dan sejak semula telah ada bersama. Tetapi mengenai hal itu dibahas dalam bab kemudian.

### 3. Malinowski tentang Hukum dan Undang-undang. Hoebel. Pospisil

Gejala kebudayaan lain yang dibahas oleh Malinowski dalam *The Family among the Australian Aborigines* ialah soal undang-undang. Ia mengadakan pembedaan antara undang-undang dan adat. Undang-undang, hukum dalam buku ini ialah adat (kebiasaan) yang disertai sanksi untuk ditaati.

Setelah penyelidikannya di antara orang-orang Trobriand, ia kembali pada pengertian undang-undang dalam bukunya *Crime and Custom in Savage Society*, yang terutama untuk melawan pikiran, bahwa ada semacam komunisme primitif, seperti yang pernah diduga oleh *Rivers*. Hak milik perorangan itu jelas dikenal dan atas pemilikan itu terdapat suatu sistem kewajiban yang sangat ruwet yang dikuasai oleh peraturan (sistem itu dapat disebut ketentuan hukum).

Tetapi berbeda dengan apa yang ia lakukan dalam *The Family among the Australian Aborigines*, dalam *Crime and Custom* ia menghindar untuk memberi keterangan yang jelas tentang pengertian undang-undang. Dalam *Crime and Custom* pengertian sanksi tetap berada di latar belakang. Yang menjadi hakikat hukum baginya adalah: *"All the rules conceived and acted upon as binding obligations"* (hlm. 15). *Binding obligations* itulah yang menjadi esensi dari apa yang dapat dinamakan undang-undang. *Binding obligations* itu dijadikan dasar pada ketentuan fundamental bagi setiap masyarakat, yaitu timbal-balik. Soal timbal-balik *(reciprocity)* itu bisa dinyatakan dalam suatu sanksi, tetapi sanksi itu kurang penting dibanding dengan segi positif dari timbal-balik ini, yaitu imbalan sosial. Imbalan sosial ini langsung bekerja dan seketika ada akibatnya. Itu adalah soal yang ia bahas lagi dalam tulisannya *Introduction in H.I. Hogbin, Law and Order in Polynesia* (1934), di mana ia sekali lagi menggarisbawahi segi yang positif itu. Soal timbal-balik bukan hanya soal sanksi, tetapi juga imbalan. Orang Trobriander yang memenuhi secara buruk kewajibannya terhadap suami saudara perempuannya, bisa dipastikan akan mendapat kontra-prestasi[1] yang menyedihkan. Tetapi yang memenuhinya dengan murah hati

---

[1]Perkawinan di sini virilokal. Orang lelaki memberi makan dan memelihara anak-anaknya, yang menjelang masa remajanya pergi untuk tinggal di desa saudara lelaki dari ibunya (keturunan menurut

dapat dipastikan akan mendapat hadiah balasan yang besar dan mendapat penghargaan umum. Ketaatan pada undang-undang dan pelaksanaan ketentuan secara loyal mengandung ganjaran dalam dirinya. Itulah alasan utama bagi ketaatan. *"Rules of conduct are safeguarded not merely by penalties. They are invariably baited with inducements"* (hlm. LXV).

Keraguan mengenai hal yang tersebut belakangan ini, kini tidak ada. Penyimpangan terhadap peraturan persekutuan pada umumnya tidak banyak memberi keuntungan. Penyimpangan menimbulkan perlawanan dari persekutuan. Tetapi keterangan yang memadai tentang undang-undang dengan demikian belum diberikan. Suatu uraian yang dapat dipakai dalam mempelajari peristiwa-peristiwa masyarakat dari bangsa-bangsa yang tidak mengenal tulisan. Suatu pengertian tentang undang-undang seperti yang dinyatakan dalam masyarakat yang mengenal lebih banyak diferensiasi dan yang senantiasa terikat pada perumusan tertulis yang ketat, disertai peraturan-peraturan tentang apa yang harus terjadi kalau terjadi pelanggaran, tidak dapat diharapkan dari bangsa-bangsa tersebut. Kalau pengertian undang-undang dimasukkan dalam studi antropologi budaya, maka pengertian itu berasal dari pemikiran kita. Jadi, harus jelas dengan cara bagaimana pengertian tersebut dinyatakan untuk dapat digunakan juga dalam masyarakat-masyarakat yang lain seperti itu.

Pada Malinowski pengertian yang begitu tajam dan jelas seperti itu tidak terdapat. Peraturan yang berkaitan dengan *binding obligations* menurut sifatnya mempunyai watak yang sangat berbeda-beda. *"Obligation"* itu bisa berupa pembayaran suatu barang yang dibeli. Tetapi *"obligations"* bisa juga berarti keharusan membagikan daging yang berasal dari sesajian atau dari hasil perburuan. Orang yang membagikan daging itu berkewajiban mengikutsertakan sanak saudaranya turut makan, tanpa sanak saudara itu mempertimbangkan jasa-jasa yang dulu mereka pernah berikan dan masih mengharapkan balasan. Pada umumnya kalau seseorang merasa kurang mendapatkan bagian dari hasil perburuan atau pesta makan, kecil sekali kemungkinannya ia mampu memaksa si pembagi makanan itu, agar pembagian itu ditinjau kembali. Demikian pula ada *binding obligations* dari dua saudara lelaki untuk saling membantu dan saling memihak. Tetapi kalau seorang saudara lelaki saja tidak tampil, maka pihak yang ditinggalkan tidak dapat berbuat banyak mengenai hal itu. Saling bantu ini merupakan peraturan yang biasanya ditaati, tetapi nampaknya kurang tepat untuk dianjurkan menggunakan istilah undang-undang. Undang-undang *(law)* dengan demikian menjadi identik dengan peraturan atau adat (kebiasaan) dan karena itu istilah itu tidak diperlukan. Undang-undang—dalam hal ini berbeda dengan Malinowski—berkaitan dengan *peraturan yang ketaatannya kurang lebih dengan pasti dapat dipaksakan oleh suatu penguasa.*[2]

---

garis ibu). Dengan memberikan hadiah makanan yang banyak, saudara lelaki ibu menyatakan bahwa sang ayah memelihara isteri dan anak-anaknya, yang tergolong kelompoknya (kelompok saudara lelaki ibu). Karena itu ia menyumbang untuk pemeliharaan mereka.

[2]Penguasa itu tidak harus seseorang atau suatu dewan tertentu. Ia bisa juga kelompok lokal itu sendiri sebagai satu kesatuan.

Tambahan "kurang lebih dengan pasti" harus ikut rumus, karena ada kemungkinan penguasa itu tidak berkuasa untuk memaksa. Masyarakat-masyarakat yang kurang memiliki diferensiasi, para penguasanya jarang mempunyai sarana kekuasaan yang berarti; bahkan di negara-negara yang terorganisasi, seperti di negeri-negeri yang sedang berkembang, kadang-kadang hal itu mencemaskan.[3] Dalam lingkungan kesukuan para penguasanya harus memobilisasi persekutuannya untuk menjamin pelaksanaan keputusan yang telah diambil. Biasanya itu berhasil, tetapi ada batasnya, dan pengetahuan tentang batas-batas itu membatasi kemungkinan para penguasa untuk bertindak. Bahkan keputusan itu sendiri merupakan kompromi, diterima tidak hanya berdasarkan peraturan mengenai apa yang sepatutnya dan tidak sepatutnya, tetapi juga berdasarkan perspektif bagaimana peraturan tersebut dapat dimanipulasi, sehingga kedua pihak akan menerima keputusan itu tanpa tekanan yang diorganisasi. Peradilan dalam lingkungan yang arkais diusahakan untuk mencapai kedamaian, dan karena itu keputusannya sering bersifat kompromi. Kadang-kadang hakim harus meyakinkan pihak-pihak yang bersangkutan (dan umum) tentang tepatnya keputusan yang diambilnya. Bagaimana hal itu terjadi diuraikan dengan cara yang memberi banyak pelajaran tentang orang-orang Kapauku (Wisselmeren, Irian Jaya) oleh *Leopold Pospisil* dalam bukunya *Kapauku Papuans and their Law* (1958).

Buku Pospisil akan dibahas kemudian. Definisi tersebut di atas patut mendapat perhatian terlebih dulu daripada definisi yang dewasa ini lebih umum digunakan dalam antropologi, yaitu definisi dari *E. Adamson Hoebel* dalam bukunya *The Law of Primitive Man* (1954), sebuah buku yang memberikan pengertian yang lebih luas tentang struktur hukum dalam masyarakat primitif, yang (masih) belum terpengaruh oleh campur tangan Barat. Hoebel mendasarkan karyanya pada definisi sebagai berikut (hlm. 29): *A social norm is legal if its neglect or infraction is regularly met, in threat or in fact, by the application of physical force by an individual or a group possessing the socially recognized privilege of so acting.*

Dalam definisi ini istilah penguasa akan sia-sia dicari. Ada maksud Hoebel untuk merumusnya demikian. Ia ingin menjelaskan bahwa tindakan sah juga dimungkinkan, di mana keseluruhan pelaksanaan peradilan dilakukan atas keputusan sendiri seperti pada orang Eskimo, di mana tidak terdapat suatu bentuk peradilan apa pun. Paling banter siapa pun dapat mengambil prakarsa mendapatkan informasi dari rekan sekelompoknya bagaimana pendapat mereka kalau ia membunuh orang tertentu yang terus-menerus berkelakuan tidak baik. Kalau semua orang setuju, ia dapat melaksanakannya tanpa perlu merasa terancam. Kejadian lain tentang tindakan komunal ialah tindakan mengusir seorang gadis, yang tanpa mengindahkan peringatan dan larangan, terus saja makan daging anjing laut tercampur dengan daging karibu (daging dari laut dan daging dari darat), suatu pelanggaran tabu, yang terancam penyediaan binatang buruan menjadi terhenti, sehingga setiap orang merasa terancam. Tidak ada tribunal untuk mendengarkan sang terdakwa, tidak ada hukuman yang dipertimbangkan. Semua didasarkan pada keputusannya sendiri dan

---

[3]Dan tidak hanya di sana! Tidak berdayanya pemerintahan kotapraja terhadap *krakers* adalah contoh yang baik dari kesulitan-kesulitan semacam itu dalam masyarakat modern.

keputusan dalam peristiwa gadis itu dilaksanakan bersama dengan tidak memperbolehkan gadis itu masuk, sehingga dalam iklim yang dingin sekali keputusan itu berarti kematian. Sedikit lebih baik—tetapi tidak banyak bedanya—terdapat pada orang-orang Ifugao (Filipina) di mana pihak yang terhina meminta bantuan seorang yang berpengaruh untuk bertindak sebagai penengah. Penengah itu mengadakan pembicaraan dengan kedua pihak, setiap kali dengan satu pihak secara terpisah. Dalam hal ini persoalannya menjadi tindakan menengahi untuk mencapai penyelesaian melalui tekanan moral. Apakah dalam hal ini ada paksaan fisik? Biasanya hanya berhenti pada ancaman, bahkan juga dalam permusuhan dendam kesumat berdarah. Kemudian Hoebel sendiri juga menunjukkan, bahwa gejala dendam yang berkepanjangan (yang merupakan akibat dari ketidakadilan yang tidak terbalas) sebenarnya jarang terjadi. Dendam berkepanjangan adalah suatu alat ancaman, yang biasanya cukup gawat untuk memaksakan suatu penyelesaian. Dalam arti yang sebenarnya jarang digunakan kekuasaan fisik.

Kalaupun dalam peristiwa tersebut dikehendaki agar peraturan tertentu dihormati, tidak ada penguasa yang bertindak secara terorganisasi. Balas dendam atau takut akan balas dendam adalah alat pemaksa dan penerapannya sebaik-baiknya diuraikan dengan istilah *eigenrichting* (memutuskan sendiri), di mana pihak-pihak yang bersangkutan merasa berhak untuk bertindak sendiri. Penengah di kalangan Ifuago adalah langkah pertama dalam usaha menangani konflik secara lebih terorganisasi. Mengakui pengarahan sendiri sebagai bentuk peradilan tidak tepat dan hanya akan menimbulkan kebingungan. Memutuskan sendiri justru menyatakan tidak ada peradilan. Juga penggunaan seorang penengah—yang harus mencegah tindakan balas dendam dari pihak-pihak yang bersangkutan—itu pun belum merupakan peradilan. Penyelesaian, yang dicapai oleh penengah, tidak mempunyai kekuatan mengikat dan juga tidak normatif, dalam arti bahwa penyelesaian itu berlaku juga bagi konflik-konflik lain yang sejenis. Penengah itu bisa menarik diri. Alat pemaksa itu tetap yaitu rasa takut terhadap balas dendam yang berkepanjangan. Sebagai kelompok ia berada di luar persoalan itu, tidak terwakili di dalamnya. Penengah itu tidak bertindak atas nama kelompok. Peraturan (adat atau kebiasaan) belum terkristalisasi menjadi apa yang dapat dinamakan undang-undang, suatu pengertian yang diberi empat kriteria oleh *Pospisil (The Nature of Law.* Transact. New York Acad. of Sciences, Seri II, jilid 18, hlm. 746–755: 1958):

1. Kriteria penguasa: *"the fact that the decisions or advice of the authority are followed by the rest of the group"*.
2. Kriteria yang secara umum dapat diterapkan: biasanya ditunjuk pada suatu ketentuan, tetapi mungkin juga bahwa penguasa mengambil keputusan itu dengan maksud agar ketentuan yang diberikan dalam keputusan atau nasihat itu akan berlaku bagi hal-hal yang sejenis di kemudian hari.
3. Kriteria *obligatio*, artinya bahwa keputusan itu (begitu pula konflik itu) berkaitan dengan hak dari pihak yang satu dan kewajiban dari pihak yang lain. Pihak-pihak yang bersangkutan haruslah mereka yang masih hidup. Tabu itu bukan undang-undang; ketaatan pada suatu peraturan bisa didukung oleh hal yang menakutkan,

tetapi peraturan itu baru merupakan undang-undang, kalau pelanggaran terhadapnya juga membahayakan orang-orang lain. Karena itu diperlukan mereka yang hidup untuk membelanya. (Kejadian semacam itu ialah kejadian gadis Eskimo tersebut di atas.)

4. Kriteria *sanksi,* semua yang dilakukan dengan tekanan tergolong di dalamnya, jadi juga pernyataan yang menyalahkan, yang memalukan atau menjadikan tertawaan. Sanski bisa negatif (menarik kembali hadiah atau ganjaran) atau positif (yang menimbulkan penderitaan, fisik, rohani, atau finansial).

Pengertian undang-undang dari Pospisil dapat diterapkan secara luas, karena ia membuat perbedaan antara *legal levels,* tingkat-tingkat di mana undang-undang (kewajiban) itu berlaku. Tingkat yang paling rendah ialah tingkat keluarga; di atasnya ialah tingkat garis keturunan, klan, desa, distrik, dan seterusnya. Pada tingkat yang paling rendah dan satu tingkat dari yang paling rendah bisa terdapat penguasa yang jelas, yang di tingkat yang lebih tinggi tidak ada, misalnya pada tingkat desa orang Eskimo, dan pada tingkat subdistrik pada orang Ifuago. Jadi hanya pada tingkat terendah (keluarga, keturunan) ada undang-undang. Kebalikannya terdapat pada kita pada tingkat yang paling tinggi undang-undang terutama dipusatkan pada negara; pada tingkat yang paling rendah (keluarga) sangat terbatas dan pada tingkat menengah tidak ada (bandingkan juga *Pospisil, Legal levels and multiplicity of legal systems in human societies;* Journal of Conflict Resolution XI, No. 1, hlm. 2–26; 1967). Lebih banyak mengenai hal ini (tetapi tidak banyak) didapatkan dalam buku Pospisil yang paling akhir, *Antropology of Law, a comparative Theory,* New York & London, 1971).

Semua ini membuat kita telah jauh meninggalkan *Malinowski,* yang juga dalam masalah-masalah lain, berada dalam posisi yang tidak jelas, sehingga perlu dipertimbangkan lebih lanjut. Pertama mengenai perbedaan antara hukum pidana dan hukum perdata, *criminal and civil law.* Kriteria umum mengenai hukum pidana ialah sanksi-sanksi yang terdiri dari derita yang disengaja (hukuman badan, hukuman kebebasan, atau denda), sedangkan sanksi-sanksi hukum perdata terdiri dari kewajiban untuk memulihkan keadaan yang semula atau membayar ganti rugi. Dalam masyarakat Barat masih ada kriteria lain, yaitu bahwa dalam hal hukum pidana tindakan hukum biasanya berasal dari pemerintah, sedangkan dalam hal hukum perdata tindakan hukum berasal dari salah satu dari pihak yang bersangkutan, yang kemudian disebut sebagai penuntut. Tetapi perbedaan ini hanya bersifat tambahan dan tidak bersifat umum. Dalam masyarakat-masyarakat yang kurang berkembang, tuntutan terhadap pelanggaran yang berasal dari penguasa agak jarang, tetapi biasanya dari pihak yang menganggap dirinya dirugikan secara tidak adil. Hal yang paling sering terjadi dalam lingkungan itu ialah, bahwa dalam hal-hal yang ada ketentuan hukumnya, tuntutan hanya mungkin atas pengaduan dari pihak yang bertindak sebagai penuntut. Mengenai hal itu dengan tepat Hoebel menyatakan bahwa biasanya tidak ada persoalan tuntutan karena kejahatan kriminal *(crime)* tetapi karena tindakan yang tidak sah *(tort).* Prosedur yang digunakan terhadap tindakan

yang tidak sah adalah prosedur perdata dengan seorang penuntut dan seorang terdakwa, sedangkan prosedur terhadap kejahatan kriminal adalah prosedur pidana dengan seorang penuntut umum dan seorang tertuduh. Atas perbedaan ini, tidak perlu dibuatkan teori terlalu banyak, karena juga dalam masyarakat kita tidak semua delik dihukum atas prakarsa penguasa (pemerintah). Ada sejumlah delik yang hanya dapat dituntut atas pengaduan (di Negeri Belanda: mencermarkan nama, penghinaan ringan, zinah) pihak yang dirugikan (dan mengenai zinah ditambah syarat bahwa lebih dulu harus diajukan tuntutan perceraian).

Hukuman atau pemulihan, dalam hal ini ganti rugi, adalah dua kemungkinan sanksi dan perbedaan di antara keduanya—perbedaan antara hukum pidana dan hukum perdata—telah mendapat perhatian dari *Durkheim* dalam bukunya *Division du Travail Social.* Dalam bukunya itu ia tegaskan bahwa dengan semakin bertambahnya diferensiasi, jumlah peraturan hukuman berkurang, sedangkan jumlah peraturan untuk melakukan tindakan hukum perdata bertambah. Menurut Durkheim, hal ini berkaitan dengan sifat solidaritas masyarakat. Kalau solidaritas masyarakat itu terutama bersifat mekanis (karena kesamaan, dan karena itu bersifat emosional), maka berlaku sanksi-sanksi hukuman; kalau ia bersifat organis (karena pembagian tugas, jadi bersifat *zakelijk* karena saling ketergantungan), maka terutama yang berlaku adalah pemulihan oleh tindakan hukum perdata. Pendapat itu terlalu sederhana. Pada tahun 1893 hal itu bisa dibenarkan, tetapi dewasa ini harus diakui bahwa pada bangsa-bangsa yang agak primitif terdapat sistem denda yang luas, sehingga sangat sukar untuk menetapkan apakah denda itu hukuman ataukah ganti rugi. Dengan demikian terdapat denda terhadap zinah seperti yang berlaku di Kepala Burung, Irian Jaya. Misalnya orang-orang Irian dari daerah itu yang tinggal dengan istri mereka di Sorong, menggunakan denda itu sebagai cara untuk mengeksploatasi wanita sebagai pelacur. Kemudian memaksa para langganannya yang tidak membayar dengan baik (jika perlu melalui hakim) dipaksa untuk membayar. Menurut pengertian hukum kita, denda termasuk dalam istilah hukum pidana, tetapi dalam suatu masyarakat di mana zinah digolongkan dalam pencurian, hal itu bisa juga dilihat sebagai ganti rugi karena penggunaan yang tidak sah. Dan apakah yang harus dikatakan tentang denda yang dijatuhkan karena kambingnya atau babinya telah kedapatan di kebun orang lain? Pasti hal ini lebih tepat dikatakan ganti rugi daripada hukuman.

Bagaimanapun, pendapat Durkheim jelas mempunyai pengaruh yang cukup lama, karena sanksi-sanksi dalam antropologi yuridis senantiasa diberi tekanan yang kuat pada sifat hukumannya. Demikian pula halnya dengan Hoebel, yang dalam definisinya berbicara tentang *"application of physical force"* dan terutama mempersoalkan perkara-perkara hukuman. Walaupun dalam masyarakat dengan sedikit barang, membuat perselisihan yang bersifat perdata menjadi kurang daripada dalam masyarakat yang barang-barang dan cara mendapatkannya terpusat pada pengusahaan sosial, harus juga dikonstatasi bahwa pada umumnya perhatian terhadap perselisihan perdata hanya sedikit saja.

Malinowski membuat keseluruhannya sama sekali menjadi kacau-balau dalam pernyataannya (*Crime & Custom,* hlm. 58): *Civil law ... consists of a body of binding*

*obligations regarded as a right by one party and acknowledged as a duty by the other, kept in force by specific mechanism of reciprocity and publicity inherent in the structure of the society*". Melanggar peraturan tersebut adalah "*penalized but not punished*". Dengan keterangan terakhir ini kita benar-benar berada dalam kabut. Kalaupun ada perbedaan antara *penalizing* dan *punishing*, maka perbedaan itu hanya bisa ada antara denda dan hukuman badan. Kedua-duanya merupakan bagian dari hukum pidana, suatu bidang hukum yang dapat dikatakan sama sekali tidak mendapat perhatian Malinowski. Ia mengulang-ulangi terus-menerus soal timbal-balik positif dan mengabaikan segi pidana yang benar-benar terdiri dari sanksi-sanksi hukuman.

*Hoebel* menggunakan banyak halaman untuk membahasnya. Ia tegaskan bahwa insest di kalangan orang-orang Trobriand benar-benar dikenakan hukuman, walaupun secara aneh. Misalnya demikian, seorang lelaki hidup bersama dengan seorang wanita—menurut klasifikasinya disamakan dengan saudara perempuannya, yaitu mozudonya—dibuat malu dihadapan umum, suatu hal yang terpaksa ia bunuh diri. Yang menarik perhatian dalam cerita itu ialah bahwa orang yang mengadukan (orang yang membuat malu) hal itu, tidak melakukan pengaduannya secara baik meskipun ia benar. Lebih jelas ialah sanksi-sanksi terhadap perbuatan sihir. Suatu analisa terhadap keseluruhan karya Malinowski menunjukkan, bahwa di kalangan orang-orang Trobriand cukup banyak terjadi tindakan kekerasan, terutama dari pihak kepala-kepala suku, dan bahwa—setidak-tidaknya kadang-kadang—kejahatan itu dihukum berat. Tetapi Malinowski begitu terpancang pada mekanisme timbal-balik yang positif sampai sanksi-sanksi hukuman itu tidak nampak. Baru pada akhir hidupnya, dalam peperangan yang merupakan pameran kekerasan yang besar, ia mempersoalkan hal ini kembali dengan mengakui bahwa undang-undang harus dilindungi oleh sanksi.

Sanksi-sanksi itu di lingkungan primitif umumnya menimbulkan permasalahan. Tetapi itu pun terjadi juga pada kita. Kita berusaha mempertimbangkan hukumannya dan dengan hati-hati mengukur jumlah tahun dan bulan, selama yang bersangkutan harus dipenjarakan, sedangkan kita sangat meragukan tentang nilai hukuman semacam itu. Di dunia orang-orang primitif tidak ada persoalan mengenai hukuman yang dipertimbangkan seperti itu. Tindakan hukuman terutama berasal dari pihak yang dirugikan. Tertangkap basah—apakah itu mengenai zinah ataukah mengenai pencurian ternak atau sihir jahat—bisa seketika dihukum mati. Juga hukum kita masih mengenal keadaan yang meringankan dalam ekses pembelaan diri, suatu pengakuan terhadap emosi yang meluap pada waktu tertangkap basah atau diserang. Tetapi jika tidak dalam keadaan seperti itu kita (dan juga mereka) bersikap lebih moderat. Memang kalau kita bertanya kepada orang-orang primitif tentang hukuman terhadap kejahatan tertentu, kita akan berulang-ulang mendengar, bahwa kejahatan itu dihukum dengan hukuman mati, dan bahwa zinah selalu dinomorsatukan, tetapi dalam praktek (yang sekurang-kurangnya sama pentingnya dengan keputusan umum yang tidak mengikat) tidaklah demikian kerasnya. Di Australia, mereka yang tertangkap basah berbuat zinah kemungkinan besar dibunuh. Tetapi seorang yang berhasil melarikan diri dengan istri orang lain, setelah satu atau dua tahun hidup

dalam pembuangan akan berusaha untuk kembali. Biasanya itu bisa, asalkan ia bersedia berduel dengan suami wanita itu, di mana ia hanya boleh membela diri dengan menggunakan sebuah perisai. Biasanya dalam perkelahian itu ia akan mendengar dengan panjang lebar dari lawannya bajingan macam apa ia itu sebenarnya dan ia membiarkan dirinya terluka oleh salah satu tombak yang dilemparkan kepadanya. Sementara itu wanita yang melarikan diri itu dihajar benar-benar oleh sanak keluarganya. Setelah itu mereka boleh bergabung lagi dengan kelompoknya, sekarang sebagai suami-istri. Prosesnya berlangsung sebagai berikut: kalau kemarahan pertama telah mereda, disusul dengan dikenakannya penderitaan yang diterima oleh para pelanggar, kepatuhan membuat jelas, bahwa mereka menerima sanksi-sanksi dari kelompok. Sekarang mereka boleh kembali.

Dari sudut pandang arti hukuman, hal itu adalah suatu prosedur yang menarik. Dalam peristiwa ini mereka berada di tepi hukuman mati, karena si pembuat delik mula-mula harus melarikan diri. Hukuman mati itu perlu mendapat perhatian, karena tidak ada sesuatu yang mengacaukan pikiran kita tentang hukuman seperti justru yang dikatakan hukuman mati. Secara formal hukuman mati, seperti yang dinyatakan beberapa tahun yang lalu oleh seorang ahli hukum pidana Belanda, sama sekali bukanlah hukuman, karena suatu hukuman mulai dengan pelaksanaannya, sedangkan hukuman mati berakhir dengan kematian. Itu bukanlah sekadar komentar. Hukuman mati itu diputuskan, kalau orang berpendapat, bahwa yang bersangkutan telah berbuat kejahatan sedemikian rupa, sehingga ia telah menyatakan dirinya sebagai musuh masyarakat. Ia tidak lagi tergolong di dalamnya. Karena dia adalah musuh masyarakat, maka dia dibunuh. Suatu bentuk antara adalah kalau hal itu diragukan. Dalam hal seperti itu, ia dibuang. Dengan syarat-syarat tertentu, ia selalu boleh kembali.

Ia dapat kembali dengan syarat-syarat tertentu. Di sini terletak satu butir yang menarik perhatian yang mudah dilampaui, mengingat ukuran hukuman yang tepat harus dipertimbangkan secara cermat, nampaknya dengan tetap berpegang pada soal timbal-balik, esensi hukuman itu adalah pembalasan. Pembalasan: penderitaan tertentu yang dialami dibalas dengan derita yang setimpal menurut rumus Mata ganti Mata dan Gigi ganti Gigi. Tetapi soalnya tidak begitu sederhana. Untuk mendemonstrasikan hal ini tidak ada kejadian yang lebih jelas daripada peristiwa dua orang muda Cheyenne, yang bertentangan dengan perintah tegas Kepala Suku, pergi sendiri berburu bison mendahului yang lain-lainnya. Peristiwa ini diceritakan oleh Hoebel kepada kita. Ketika peristiwa ini diketahui, *"Soldiers Society"* dikerahkan. Kuda-kuda para pelanggar itu dibunuh, senapan-senapan mereka dipatahkan dan mereka didera. Setelah itu Kepala Suku berbicara kepada mereka. Mereka mendengarkan dengan diam. Kemudian mereka mendapat kuda-kuda dan senapan-senapan baru. Ini peristiwa hukuman. Pembalasan yang keras agar kesalahannya dirasakan secara mendalam. Dan kalau itu ternyata telah berhasil, mereka yang berbuat salah diterima lagi dalam persekutuan. Itulah maksud hukuman, juga hukuman di dalam keluarga dengan mengusir anak yang tidak diperbolehkan ikut makan di meja. Penyesalan anak itu, membuatnya ia dapat diterima kembali, karena ternyata bahwa ia sekarang cenderung untuk berkelakuan sebagai anggota kelompok. Hukuman bukanlah

sekadar pembalasan, sebab pembalasan itu dimaksudkan membuat yang dihukum dapat diterima kembali oleh persekutuan.

Ini mengandung arti bahwa timbal-balik pembalasan itu bukanlah suatu timbal-balik yang mekanis, yang dipertimbangkan secara kuantitatif. Timbal-balik itu terkandung dalam hubungan manusiawi. Itu mempunyai kosekuensi, yang tidak selalu dipahami, tidak oleh Malinowski, tetapi juga tidak oleh M. Mauss, yang dalam tulisannya *Essai sur le Don* telah banyak menggunakan bahan-bahan mengenai bidang ini yang tersedia dalam buku *Argonauts of the Western Pacific.* Dalam tulisannya itu ia mintakan perhatian, bahwa Malinowski dalam buku ini secara tidak tepat telah memperkenalkan satu kategori *free gifts.* Hadiah tidak pernah cuma-cuma. Hadiah selalu mempunyai konsekuensi atau merupakan akibat dari sesuatu. Dalam *Crime and Custom* Malinowski bergegas membetulkan kesalahannya, dan dengan sedikit terlanjur menggambarkan timbal-balik itu sebagai sistem yang berimbang.

Apakah memang demikian? Apakah timbal-balik itu berimbang? Yang pasti tidak dalam hadiah? Ada kecenderungan untuk melebihi hadiah dengan hadiah balasan. Sering ketidaksamaan pihak-pihak yang bersangkutan dinyatakan dalam perbedaan antara hadiah dan hadiah balasan. Atasan memberi lebih banyak dan harus memberi lebih banyak kepada bawahan, pada umumnya memberi lebih banyak daripada apa yang diterimanya kembali. Jadi sama sekali bukan keseimbangan yang sempurna, suatu hal yang kemudian memberi alasan kepada *M.D. Sahlins* untuk menyatakan, bahwa efek keseimbangan antara hadiah dan hadiah balasan, meniadakan relasi antara pihak-pihak yang bersangkutan, karena setelah keseimbangan tercapai, mereka tidak lagi mempunyai perasaan berhutang budi yang satu terhadap lainnya (dalam: *On the Sociology of Primitive Exchange,* A.S.A. Monographs I, hlm. 139—236). Juga pendapat ini pun agak jauh. Juga antara pemberian dan pemberian balasan *bisa* ada keseimbangan dan dalam hal demikian sama sekali tidak perlu mengakibatkan putusnya hubungan. Kalau keseimbangan itu ditelusuri, maka yang didapat adalah sesuatu yang sama sekali berlainan, yaitu perbedaan antara tukar-menukar hadiah dan perdagangan. Pada perdagangan selalu ada keseimbangan, setidak-tidaknya seharusnya demikian; pada tukar-menukar hadiah kadang-kadang ada keseimbangan, tetapi keseimbangan tidak perlu ada. Perbedaannya ialah bahwa dalam perdagangan soalnya adalah mengenai barang-barang yang menggunakan relasi. Dalam penyelesaian pertukaran tersebut, relasi itu hilang alasannya, sedangkan dalam hal hadiah, justru relasi itu yang menjadi alasan, yang karena hadiah itu relasi tersebut terbentuk atau diperkokoh. Dalam hal hadiah soalnya adalah relasi antara manusia. Manusia tidak selalu sama. Orang tua memberikan lebih banyak kepada anak-anak mereka daripada apa yang mereka terima dari anak-anak mereka. Kepada atasan tidak diberi hadiah besar, tetapi atasan karena kedudukannya berkewajiban untuk memberi banyak.

Mengenai relasi antarpribadi, demikian pulalah halnya dengan hukuman. Timbal-balik yang terlihat dalam hukuman dan yang dalam sistem hukum kita dinyatakan dalam pertimbangan ukuran hukuman secara cermat (dan dalam praktek di rumah dalam perbedaan mengenai hukuman sehubungan dengan dipecahkannya

kaca besar ataukah kaca kecil oleh si anak) akhirnya bertujuan membawa kembali si pembuat delik itu ke dalam lingkungan persekutuan. Peraturan persekutuan yang telah dilanggarnya, diperkokoh dalam hukuman itu. Kesediaannya menerima hukuman itu dengan menunjukkan rasa penyesalannya membawa dia kembali ke dalam persekutuan. Terputusnya simetri dalam timbal-balik oleh prinsip asimetri yang berkaitan dengan manusia, memperkenalkan belas kasihan dalam hukuman (perincian yang lebih banyak lihat buku saya *Reciprocity*, hlm. 58–65).

Semuanya ini membuat kita telah jauh keluar dari buku Malinowski *Crime and Custom*. Ada dua jasa dari buku ini. Pertama, ia membantah secara meyakinkan (dan memang itulah maksudnya) pemikiran tentang komunisme primitif. Dan kedua, ia menunjukkan dengan jelas arti dari prinsip timbal-balik. Tetapi implikasi prinsip itu tidak cukup dilihatnya, seperti juga halnya si penulis kurang melihat arti dari pengertian undang-undang dan hukuman. Suatu kesalahan tambahan ialah anggapannya bahwa ia adalah orang yang pertama yang membahas soal hukum dalam lingkungan primitif. Tetapi hal itu kemudian dicabutnya dalam pengakuannya, bahwa jauh sebelum dia, *Van Vollenhoven* dengan sangat tandas dan secara ahli telah minta perhatian untuk hal itu. Di bidang ini Malinowski hanya seorang teoretikus yang sedang saja. Demikian pula dapat dikatakan tentang studinya mengenai religi (bandingkan *Symbols for Communication*, hlm. 166 dan seterusnya).

***Catatan tentang Hukum Adat:***

Bagi mereka yang mempelajari hukum adat Indonesia, buku Hoebel merupakan bacaan yang menarik, karena buku itu memberi perhatian luas pada karya Van Vollenhoven dan Ter Haar, yang dikritiknya karena terlalu memberi tekanan pada arti peraturan hukum yang dirumuskan dan kurang pada praktek hukum yang terbentuk oleh yurisprudensi. Menurut pendapat saya, kritik itu tepat. Pendapat penduduk mengenai hukum tidak di semua tempat dikongkretkan dalam keputusan yang dikuatkan oleh tradisi dan yang berbentuk ketentuan hukum. Praktek hukum Hindia-Belanda secara tak tepat telah dengan kuat mendorong ke arah dirumuskannya ketentuan-ketentuan seperti itu. Dalam peraturan-peraturan pelaksanaan dari peraturan peradilan pribumi, para hakim adat umumnya diwajibkan untuk menyebutkan dalam vonis ketentuan-ketentuan hukum yang menjadi dasar vonis itu. Kewajiban tersebut mendorong untuk merumuskan "ketentuan-ketentuan hukum" secara besar-besaran. Ketentuan-ketentuan tersebut, kalau soalnya mengenai hukum pidana, mencolok sekali mirip dengan ketentuan-ketentuan dari Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Sebenarnya hal itu tidak begitu berarti, kalau tidak disertai dengan semakin diperkerasnya pengawasan terhadap pengadilan ini, suatu hal yang menghasilkan perbaikan pada administrasi yurisprudensi. Bahkan pada tahun 1940 atau sekitar tahun itu ditambahkan lagi dengan dibentuknya kamar hukum adat pada pengadilan tinggi, yang secara otomatis tentu menghasilkan semacam kodifikasi dari "ketentuan-ketentuan hukum" yang terdapat dalam vonis tersebut.

Sepintas lalu mestinya kita harus menyambut dengan gembira kodifikasi semacam itu. Yang sebenarnya tidak tepat, karena kalau ketentuan seperti itu telah

dikukuhkan, ia akan tetap berlaku. Ketentuan itu juga tidak dapat diubah, karena tidak ada suatu prosedur yang diakui untuk mengadakan perubahan pada ketentuan hukum adat. Hukum adat yang dikodifikasi dengan cara demikian bertahan lama. Hukum adat tersebut tidak memungkinkan adanya penyesuaian dengan keadaan yang telah berubah. Contoh yang khas mengenai hal ini, kita dapatkan dalam pemberitahuan W.A.L. Luyks dalam TBG 79 (1939), hlm. 262, suatu kejadian yang dibahas dalam komentar saya atas artikel Keuning dalam *Bijdragen* tahun 1961 (jilid 117, hlm. 25 dan seterusnya), dan dalam jawabannya atas komentar itu.

Sebagai penutup masih ada keberatan terakhir terhadap studi mengenai hukum adat yang dilakukan di kalangan kita. Obyek studi itu, hukum adat itu sendiri, ternyata setiap kali merupakan pengertian yang kacau. Di satu pihak yang dimaksudkan dengan obyek studi itu adalah pandangan hukum, yaitu mereka yang menjadi justisiabel. Tetapi yurisprudensi, hukum yang dinyatakan oleh keputusan hakim, juga menjadi obyek studi. Berulang-ulang ternyata bahwa keputusan-keputusan hakim sekurang-kurangnya dianggap sebagai sumber yang sama penting-nya atau bahkan lebih penting dari hukum adat, karena berpangkal pada fiksi bahwa hakim berpegangan pada adat atau bahkan mewakili adat. Sedangkan sama sekali bukanlah merupakan khayalan bahwa keputusan hakim, jadi vonis, dapat menyimpang dari pandangan hukum penduduk. Hal itu bahkan sering terjadi. Kalau begitu—berbicara secara ilmiah—hukum adat yang berlaku itu apa? Secara hukum positif sudah tentu, itu adalah vonis, tetapi apakah demikian juga halnya bagi ilmu? Ahli antropologi tidak akan mengakuinya, tetapi seorang ahli hukum dihadapkan pada suatu dilema.

### 4. Malinowski tentang Religi

Gagasan Malinowski tentang religi terutama kita dapatkan dalam tulisan-tulisannya, yang pada tahun 1954 diterbitkan oleh *Redfield* dalam buku bersampul tipis *Magic, Science and Religion,* dan dalam buku Malinowski *Coral Gardens and their Magic* (1935).

Esai *Magic, Science and Religion,* begitulah nama yang diberikan kepada kumpulan berkas yang diterbitkan oleh Redfield, berasal dari tahun 1925. Dengan menggunakan bahan-bahan yang dikumpulkannya dari kalangan orang-orang Trobriand, Malinowski menunjukkan secara panjang lebar, bahwa orang-orang Trobriand adalah petani dan pembuat perahu yang pandai dengan wawasan yang baik tentang teknik yang diperlukannya. Mereka tahu benar apakah pekerjaan itu telah dilakukan dengan baik ataukah tidak. Meskipun demikian, magi digunakan secara besar-besaran. Walaupun sudah tiga puluh tahun dipengaruhi oleh misi dan pemerintahan orang Eropa, dan meskipun telah seabad lamanya terus-menerus berhubungan dengan para pedagang kulit putih, tidak ada kebun yang digarap tanpa upacara magi itu termasuk di dalamnya (hlm. 28). Perhatian secara teknis (dan ini juga mengenai pembuatan perahu) tidak berkurang karenanya, tetapi "*experience has taught him (the native) also ... that in spite of all his forethought and beyond all his effort there are agencies and forces which one year bestow unwanted and unearned*

*benefit of fertility, making everything run smooth and well, rain and sun appear at the right moment, noxious insects remain in abeyance, the harvest yield a superabundant crop; and another year the same agencies bring ill luck and bad chance, pursue him from beginning till end and thwart all his most stenuous efforts and his bestfounded knowledge. To control these influences and these only he employs magic"* (28, 29). Ini adalah soal penting yang dibahasnya lagi dalam bukunya *Coral Gardens and their Magic.* Mereka membuat perbedaan yang cermat antara "jalannya magi" *(megawa la heda)* dan "jalannya pekerjaan kebun" *(begula la heda),* meskipun menurut kenyataannya kedua-duanya berjalan tak terpisahkan. Mereka mengetahui tepat secara teknis apa yang terjadi dengan kebun mereka. Kalau ada sesuatu yang tidak beres, mereka tidak salah menilainya andaikata ketidakberesan itu adalah akibat dari kesalahan petani itu sendiri. Mereka juga tidak akan mencoba untuk menutup lubang di pagar dengan magi atau menggantikan penggarapan tanah yang baik dengan upacara. Tetapi ada hal-hal yang berada di luar kekuasaan manusia. *"Magic aims at forestalling unaccountable mishaps and procuring undeserved good luck."*

Melalui uraian ini Malinowski telah memberikan sumbangan yang sangat positif kepada pengertian kita tentang gejala magi, dan di samping itu telah memberikan isi lain daripada yang telah diberikan oleh mereka yang mendahuluinya. Menurut Malinowski, magi dan religi, kedua-duanya termasuk dalam bidang sakral, suatu kategori yang tidak diberi definisi lebih lanjut, tetapi menurut pemikiran Malinowski mungkin paling baik dapat diterangkan dengan istilah supernatural. Magi harus dibedakan dari religi, karena magi diarahkan pada tujuan-tujuan yang kongkret dan jelas uraiannya. Sedangkan religi—dan dalam hal ini uraiannya menjadi tidak memuaskan—mengejar tujuan-tujuan yang samar-samar; religi adalah *"a body of self-contained acts being themselves the fulfilment of their purpose"* (88). Jadi religi bersifat lebih abstrak. Asosiasi magi dengan egoisme dan religi dengan altruisme yang dibuat oleh Durkheim dihindarinya, tetapi karena keterangan itu samar-samar maka putusnya hubungan itu tetap saja tidak sempurna. Namun harus diakui bahwa dalam satu hal Malinowski berhasil memberi alas yang berdasar pada kontradiksi tersebut: *"The native can always state the end of the magical, but he will say of a religious ceremony that it is done because such is usage, or because it has been ordained, or he will narrate an explanatory myth"* (38). Jadi, magi diarahkan kepada sesuatu yang kongkret. Bahwa dalam keterarahan yang kongkret itu masih ada unsur-unsur lain yang tersembunyi, seperti penyertaan dan pengalaman tentang pergantian musim, dan betapa pun pentingnya hal itu sendiri, seharusnya hal itu tidak dibicarakan di sini. Suatu hal yang menguntungkan ialah pengakuan tentang sifat magi yang sakral dan digunakannya tanda yang dapat dipakai untuk membedakannya dari religi, walaupun pemakaian itu lebih bersifat semu daripada hakiki: berdoa untuk meminta sesuatu dengan cara ini juga menjadi magi, dan dengan cara ini—kalau konsekuen —bagian terbesar dari praktek doa terpisahkan dari religi.

Relasi religi dengan tujuan-tujuan persekutuan ternyata jelas, kalau ia berbicara tentang religi. Ritus inisiasi *"are a ritual and dramatic expression of the supreme power and value of tradition in primitive societies; they also serve to impress this power and value upon the minds of each generation, and they are at the same time*

*extremely efficient means of transmitting tribal lore, of insuring continuity in tradition and of maintaining tribal adhesion*" (40). Hal ini nampaknya sangat bagus, tetapi hal itu adalah retorika semata-mata. Terlebih dahulu harus percaya pada "*tribal lore*" dan "*supreme power and value of tradition*" sebelum kepercayaan itu dapat disampaikan secara meyakinkan. Tentang pertanyaan bagaimana orang bisa percaya akan hal-hal itu, penulis diam seperti halnya dengan kenyataan, bahwa setiap inisiasi diperkirakan akan mengungkapkan suatu rahasia, yang dasar kepercayaannya dalam uraian Malinowski tetap gagal. Kecuali kalau mau bertitik tolak dari pemikiran bahwa manfaatnya sudah merupakan dasar yang cukup untuk dipercaya, suatu dalil yang saya sanggah kebenarannya.

Tema pemanfaatan jelas nampak dalam apa yang ia katakan dalam tulisan yang sama tentang totemisme. Totemisme memberikan kesaksian "*man's selective interest in nature*". Memang demikianlah, bahwa jenis-jenis binatang tertentu (dan juga termasuk jenis-jenis tanaman) lebih menarik perhatian manusia daripada yang lain, misalnya karena jenis binatang itu mempunyai nilai istimewa bagi pemeliharaan hidup manusia atau karena binatang itu sangat berbahaya. Keinginan untuk menguasai jenis-jenis binatang itu membawa kepada kepercayaan, bahwa beberapa orang tertentu mempunyai kekuasaan khusus atas jenis-jenis itu. Pada gilirannya kepercayaan ini menimbulkan perbuatan tertentu, "*the most obvious being a prohibition to kill and to eat; on the other hand it endows man with the supernatural faculty of contributing ritually to the abundance of the species*" (46). Suatu contoh mengenai hal ini ialah totemisme Australia, di mana klan mempunyai kekuasaan gaib khusus terhadap totem dan menyelenggarakan ritual yang berkaitan dengan itu.

Sebagai keterangan mengenai totemisme hal ini tidaklah cukup. Keinginan adalah sumber dari pikiran, tetapi untuk membuat pikiran itu juga menjadi sumber dari kepercayaan, sungguh terlalu jauh. Lebih memuaskan ialah pembahasan Malinowski tentang kebiasaan berduka. Malinowski mengemukakan observasinya yang bagus, bahwa kebiasaan itu bercirikan perasaan ambivalen: di satu pihak rasa ngeri dan takut terhadap kematian dan orang yang mati, di lain pihak rasa kasih sayang yang benar-benar terhadap orang yang meninggal itu. Tetapi dalam penggarapannya yang lebih lanjut, retoriknya lagi yang menonjol. Orang liar itu takut terhadap kematian dan ia berusaha mengatasinya dengan berpegang pada apa saja untuk lolos dari kematian, dan kesempatan itu didapatnya pada kepercayaannya dalam hidup yang kekal. Rasa takut terhadap kematian membawa dia pada penafsiran gejala impian yang disinyalir oleh *Tylor* sebagai pembenaran akan kepercayaan dalam hidup yang kekal. "*Religion saves man from a surrender to death and destruction, and in doing this it merely makes use of the observations of dreams, shadows and visions*" (51). Pernyataan itu dimuat dalam suatu nyanyian pujian yang benar-benar merupakan pujian bagi kebajikan religi, yang jelas dimaksudkan untuk menolong si pembaca dengan kesimpulan yang wajar, bahwa dalam religi soalnya hanyalah "*wishful thinking*".

Begitu pula ritus-ritus diberi keterangan menurut resep yang sama. Ritus itu mempunyai fungsi. Ritus inisiasi itu fungsinya adalah "*sacralizing tradition*"; untuk

kultus tumbuh-tumbuhan fungsinya adalah "*to bring man into communion with providence, with the beneficent forces of plenty*", sedangkan totemisme "*standardizes man's practical, useful attitude of selective interest towards his surroundings*" (52). Mengenai semua ritus ini berlaku apa yang ia katakan tentang ritus bagi orang-orang mati: "*Religion counteracts the centrifugal forces of fear, dismay, demoralization, and provides the most powerful means of reintegration of the group's shaken solidarity and of the reestablishment of its morale*" (53). Semua uraian ini mengabaikan pertanyaan pokok, bagaimana semua gagasan religi ini bisa dianggap sebagai kebenaran. Daya kerja yang bermanfaat yang dikatakan Malinowski, dimiliki oleh ritus itu, hanyalah mungkin kalau ada kepercayaan yang mantap pada ritus tersebut dan akan kebenarannya. Dan justru kepercayaan itulah yang tetap tidak diberi keterangan.

Keterangannya mengenai magi, yang mengikuti jejak Marett, menimbulkan keberatan-keberatan serupa. Perbuatan meniru, yang didikte oleh emosi dan nafsu yang kuat, dipandang secara subyektif, mempunyai nilai perbuatan yang sungguh-sungguh, dan yang seharusnya dilakukan oleh manusia, jika ia tidak dihalangi (80, 81): *Obsessed by the idea of the desired end, he sees it and feels it. His organism reproduces the acts suggested by the anticipation of hope, dictated by the emotion so strongly felt*" (79). Semuanya terdengar begitu bagus: "*a strong emotional experience ... leaves a very deep conviction of its reality, as if of some practical and positive achievement, as if of something done by a power revealed to man*" (81). Sebenarnya uraian tersebut adalah retorik palsu. Ledakan emosional tidak menolong manusia, tetapi meninggalkannya, lelah, dan dengan sisa rasa yang kecut, karena ia telah berlaku seperti seorang yang tolol (bandingkan dengan hlm. 225).

Satu-satunya yang menolong esai itu bukanlah keindahan dan kelancaran penulisan dari penulisnya, tetapi penguraian fakta-faktanya, terutama fakta-fakta tentang perbuatan magi. Apa yang diartikannya dengan perbuatan-perbuatan magi itu adalah ritus yang diarahkan kepada kebutuhan-kebutuhan kongkret dan yang diuraikannya lagi secara sangat luas dalam *Coral Gardens and their Magic* (1935). Arti besar perumusan dalam keseluruhan perbuatan magi, ditunjukkan dengan meyakinkan dalam buku ini. Walaupun demikian, juga di sini pendekatan teoretisnya merupakan titik yang lemah. Dalam jilid II dari buku ini, ia berusaha untuk memberikan arti yang lebih mendalam kepada pendapatnya dengan jalan yang ia namakan "*An Ethnographic Theory of Language*", tetapi usaha itu gagal. Ia tegaskan bahwa perkataan itu bukanlah hanya alat komunikasi, tetapi merupakan bagian dari perbuatan dan bahkan senilai dengan perbuatan. Siapa yang ingin mengetahui apakah perkataan itu, sebaiknya pergi saja melihat orang-orang yang sedang bekerja bersama, misalnya dalam membangun sebuah rumah. Dalam hal ini bahasa itu berfungsi; dalam hal ini kata-kata itu digunakan tidak untuk menyampaikan gagasan-gagasan, tetapi untuk mengkordinasi pekerjaan dan untuk membuat agar semua gerakan dan perbuatan terjadi pada saat yang tepat. Perkataan adalah *a verbal act which a specific force is set loose*", suatu dalil yang hendak diperkuatnya dengan menunjuk pada tanda-tanda seperti S.O.S., atau pada pengaruh perkataan yang menggagap dari seorang anak. Ia mengemukakan kepada kita bahwa banyak perang

terjadi karena beberapa perkataan, suatu penghinaan terhadap kehormatan nasional atau hal-hal semacam itu. Itu semua hanyalah perkiraan saja. Tidak benar bahwa setiap perkataan mempunyai kekuasaan. Hanya perkataan magi yang mempunyai kekuasaan dan kalau perkataan-perkataan lain seperti S.O.S., suatu penghinaan, atau gagapan seorang anak kadang-kadang mempunyai akibat, maka akibat itu dapat diterangkan secara logis, suatu hal yang justru tidak demikian halnya dengan perkataan magi. "*Ethnographic theory of language*" dari Malinowski juga dalam hal lain tidak tepat. Tidak benar, bahwa perkataan itu merupakan tindakan dalam arti yang ia berikan dalam contohnya tentang pembangunan rumah. Perkataan itu tidak berfungsi sebagai lambang dalam contoh pembangunan rumah, sebagai perkataan yang sebenarnya, tetapi sebagai isyarat. Perkataan di tempat itu dapat diganti dengan suatu teriakan atau gerakan atau gerakan anggota badan apa pun, asalkan dalam keadaan yang terang dan setiap orang dapat melihat apa yang dimaksudkan. Sifat khas dari perkataan ialah, bahwa ia dapat menunjuk hal-hal yang dimaksudkan tanpa hadirnya hal-hal yang dimaksudkan.

Yang teoretis sama lemahnya juga ialah esai *Myth in Primitive Psychology* yang terbit untuk pertama kali pada tahun 1926 dan yang juga termasuk dalam kumpulan tulisan *Magic, Science and Religion*. Semuanya adalah retorika, dicampur dengan hal-hal yang tidak benar, seperti dugaan bahwa di antara orang-orang primitif tidak terdapat mitos alami. Yang penting hanyalah tekanan pada fungsi mitos, yang untuk singkatnya adalah: "*to strengthen tradition and to endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of events*". Ada sesuatu yang benar di dalamnya, tetapi apakah itu semuanya? Terutama apakah tujuan-tujuan itu tidak dapat dicapai dengan jalan yang tidak begitu berbelit-belit dan yang lebih rasional? Dan akhirnya: dugaan, bahwa mitos memberikan prestise kepada tatanan yang telah mantap dengan mendasarkannya pada masa lampau, dapat dibalik. Dapat juga dikatakan, bahwa masa lampau mendapatkan prestisenya dari kenyataan, bahwa mitos mendasarkan tatanan dari segala sesuatu itu pada masa lampau. Kurang mendalamnya masa lampau itu dalam mitos primitif, memberikan segala alasan untuk mengadakan pembalikan semacam itu.

Secara ringkas dapat dinyatakan, bahwa Malinowski tidak berhasil memberi jawaban terhadap permasalahan religi yang sebenarnya. Pertanyaan *bagaimana* orang bisa percaya, menganggap sebagai kebenaran segala sesuatu dalam bentuk kepercayaan religius diterima sebagai kebenaran oleh orang-orang yang percaya, tidak dibahas secara sungguh-sungguh. Satu-satunya hal yang mendapat perhatiannya ialah fungsi dari gagasan religius ini dalam peristiwa masyarakat. Menganggap, bahwa apa yang berguna bagi masyarakat, apa yang memberi pegangan moral atau yang nampaknya menarik secara sosial itu dianggap benar, bukanlah pangkal pikiran yang dapat diterima secara ilmiah. "Sayang bahwa Tuhan tidak ada", kata Sartre, tetapi pernyataan itu tidak membawanya kepada kepercayaan. Dengan demikian pembahasan gejala religius ini adalah pembahasan yang dangkal, yang antara lain menjurus kepada berlangsungnya perbedaan rumus antara religi dan magi, yang akhirnya berakibat, bahwa masih saja tidak atau tidak cukup diperhatikannya kenyataan, bahwa magi adalah suatu bentuk tersendiri dari religi.

Keuntungan dari fungsionalismenya Malinowski ialah perhatian yang semakin meningkat terhadap seluk beluk dan tempatnya gejala religi (termasuk juga magi) dalam peristiwa masyarakat. Contoh yang baik ialah pembahasannya tentang ilmu sihir. Sebelumnya ilmu sihir selalu dipandang sebagai perbuatan antisosial belaka. Tetapi Malinowski telah menegaskan, bahwa juga ahli sihir yang jahat bisa mempunyai fungsi sosial, misalnya ahli sihir itu—seperti di kalangan orang-orang Trobriand—berfungsi sebagai tangan yang menghukum dari kepala suku dan dengan demikian membantu menegaskan kewibawaan dan kemampuan kepala suku untuk melaksanakan kontrol sosial.

Akhirnya sebagai penutup bab ini, satu pendapat terakhir tentang arti Malinowski. Jelas bahwa arti Malinowski tidak terletak dalam teorinya tentang fungsionalisme, tetapi dalam daya rangsang yang dihasilkan oleh kaya lapangannya. Lebih dari siapa pun sebelumnya ia telah mengajarkan kepada kita untuk melihat manusia seperti kita sendiri. Sudah tentu manusia dengan gagasan-gagasan yang sama sekali lain, tetapi pada prinsipnya, sama kodratnya. Karya lapangan yang bermutu seperti ini jarang terdapat. Hanya sedikit sekali orang yang dapat melebihinya seperti antara lain oleh *Raymond Firth*, penggantinya pada Universitas London.

# XIV. ALIRAN LEIDEN DAN RADCLIFFE-BROWN TENTANG RELASI KEBUDAYAAN. PERMASALAHAN KEKERABATAN

METODE Malinowski dalam menguraikan kebudayaan dari sudut pandang fungsional menghasilkan gambaran kebudayaan yang deskriptif, dan menarik perhatian kita karena pertalian lembaga-lembaga kebudayaan itu. Tetapi pertalian lembaga-lembaga kebudayaan itu tidak diterangkan. Bahwa semua lembaga dan perilaku yang menyertainya itu berfungsi, bisa saja menarik, namun hal itu bukan saja tidak benar (ada juga lembaga yang disfungsi), tetapi kepada kita juga tidak diberi keterangan dari mana fungsi-fungsi (yang benar-benar fungsi) itu berasal. *Durkheim* sudah menunjukkan bahwa lembaga tidak dapat diterangkan dari fungsinya. Dengan demikian relasi kebudayaan tetap merupakan permasalahan. Tambahan pula merupakan permasalahan yang sulit, karena memang setiap kali relasi itu terlihat, tetapi tidak dapat diterangkan dengan istilah-istilah yang umum. Relasi itu ada, namun tidak dapat ditangkap. Tak pelak lagi kebudayaan sebagai gejala terlalu rumit untuk diterangkan.

Usaha-usaha untuk mendekatinya sebenarnya tidak kurang. Salah satu dari pendekatan yang paling mencekam terhadap permasalahan itu ialah pendekatan dari sudut struktur kepribadian, yang merupakan asal dari pengertian *cultural personality*. Pengertian ini telah menghasilkan wawasan yang lebih mendalam terhadap manusiawinya kebudayaan dan pengertian yang lebih baik dari kontinuitasnya, tetapi akhirnya tidak sampai pada keterangan tentang relasi kebudayaan. Sebab studi itu sendiri telah membuat sangat jelas bahwa kepribadian lebih merupakan produk dari kebudayaan daripada menjadi penyebabnya. Kalau relasi dalam kebudayaan mau dijelaskan dengan tepat, maka terlebih dulu kita harus kembali kepada manusia yang menghasilkan kebudayaan itu, dan bukan kepada seorang manusia yang kebetulan saja, tetapi yang bagi semua manusia adalah fundamental.

Tetapi bagaimana bisa diketahui apa yang fundamental bagi semua manusia itu? Sudah tentu ada sejumlah kondisi yang jelas dapat ditunjuk untuk memelihara tubuh dan melestarikan hidup manusia, namun setelah disebut satu demi satu (dan itu adalah pekerjaan ahli medis dan bukan pekerjaan antropolog), masih saja kita dihadapkan kepada gejala kebudayaan yang lebih dikenal karena aneka perbedaan yang aneh daripada karena kesatuan. Di manakah letak kesatuan itu dan bagaimana kesatuan itu didekati?

Yang lebih dulu dipikirkan (dan tepat) adalah gejala bahasa. Suatu gejala yang sangat istimewa, yang sampai tingkat tertentu memperkirakan adanya kehidupan bersama pada manusia dan karena itu sangat penting artinya bagi etnolog. Tetapi

bahasa adalah juga suatu gejala yang sangat khusus, yang sudah mendapat perhatian dari ahli bahasa. Penyelidikannya tentang dasar-dasar dari apa yang disebut tata bahasa dan ilmu bunyi sedang giat dilaksanakan. Penyelidikan itu adalah spesialisasi yang telah demikian jauh berkembang, sehingga teknik vak tersebut menimbulkan kesulitan besar bagi seorang etnolog. Ia hanya berusaha mengetahui hasil dan metode dari penyelidikan itu. Suatu tugas tersendiri yang sulit baginya. Tetapi di samping itu ada gejala-gejala lain yang memang terletak di bidangnya, gejala-gejala yang walaupun dikenalnya dengan bantuan bahasa, tetapi secara khas terletak di bidang kebudayaan itu sendiri. Di dalamnya tergolong gejala seperti religi, yang sampai tahun 1930 sangat mendapat perhatian para etnolog, tanpa mendapat kemajuan yang berarti. Bagian terbesar dari teori-teori tentang religi telah dibahas dan harus disimpulkan kurang meyakinkan. Di samping itu timbul keragu-raguan tentang sifat religi yang universal. Apakah manusia benar-benar begitu membutuhkan religi. Debat tentang hal itu sungguh masih belum selesai dan saya sendiri berpendapat bahwa banyak sekali alasan untuk memperbarui debat itu. Tetapi hal itu tidak menyisihkan fakta, bahwa gejala-gejala lain telah mendapat lebih banyak perhatian dan lebih mendesak. Satu hal yang penting, misalnya, ialah tidak hanya dalam bahasa tetapi juga dalam hasil pemikiran terlihat adanya tatanan tertentu yang mutlak diperlukan. Karena itu bukanlah suatu kebetulan, sistem klasifikasi telah mendapat perhatian dari *Durkheim* dan Mauss (lihat halaman 335), juga tetap mencekam pemikiran para etnolog. Klasifikasi itu menata pemikiran. Contoh yang khas mengenai perhatian itu di Negeri Belanda ialah karangan yang tepat sekali menjadi tersohor dari *F.D.E. van Ossenbruggen: De Oorsprong van het Javaansche begrip Montjapat, in verband met primitieve classificaties* (Meded. Kon. Akademis van Wetenschappen, Afd. Letterkunde V, 3, 1917).

Tidak kurang pentingnya ialah keanehan-keanehan bagaikan teka-teki yang berkaitan dengan perkawinan, larangan insest dan kekerabatan, soal-soal yang terdapat di mana-mana dan yang sangat penting untuk kelestarian masyarakat, terutama masyarakat primitif. Tetapi bersamaan dengan itu, gejala-gejala yang ditandai oleh begitu banyak irasionalitas, sehingga tidaklah asing gejala-gejala yang saling bertentangan jelas menyentuh dasar-dasar dari kemanusiaan. Apa yang dikatakan Freud mengenai hal itu masih tetap aktual. Adanya saling tukar-menukar secara umum termasuk dalam tatanan gejala-gejala yang sama, yang telah dibahas dalam bab terdahulu dalam hubungan dengan studi Mauss tentang hadiah. Dalam pembahasan tersebut dibedakan hadiah dan pembelian sebagai bentuk-bentuk yang pada dasarnya berbeda. (Saya anggap Anda telah membaca karangan saya *Reciprocity*.)

Strukturalisme yang sejak 1949 giat menyelidiki gejala-gejala ini berdasarkan dugaan bahwa gejala-gejala dalam keanekaragamannya adalah tidak lain pernyataan dari struktur fundamental yang sama, yaitu struktur jiwa manusia. Hal itu tidak begitu saja timbul. Para pendahulu dari strukturalisme adalah orang-orang yang menganggap dirinya belum mampu merumuskan formulasi problema secara lebih tepat (suatu perumusan yang juga telah digeluti oleh Lévi-Strauss selama bertahun-tahun), namun yang memiliki pengertian, bahwa soalnya adalah soal gejala-gejala yang perlu diperiksa lebih lanjut. Pemikiran ini menjadi dasar dari karya Mauss

tentang hadiah yang telah dibahas, tetapi juga menjadi dasar studi Aliran Leiden di bawah pimpinan *De Josselin de Jong*, sedangkan dalam hubungan ini juga karya Radcliffe-Brown patut mendapat perhatian besar. *Radcliffe-Brown*—lah yang telah memperkenalkan perkataan struktur dalam antropologi. Suatu hal yang aneh telah terjadi, yaitu yang dimaksudkan dengan struktur adalah lain dari apa yang dimaksudkan oleh para strukturalis. Dengan sadar berpikir ke arah lain, walaupun demikian dalam bagian-bagian tertentu dari karyanya ia tetap seorang strukturalis yang khas dalam arti modern. Di samping itu terutama dalam bab ini akan diberi perhatian pada masalah kekerabatan, dan karena secara teknis agak sulit, akan disediakan satu paragraf tersendiri untuk sistem-sistem Australia, yang telah berperan demikian besarnya dalam debat.

## 1. Aliran Leiden

Hubungan aliran Leiden dengan etnologi tak terpisahkan dengan nama-nama *J.P.B. de Josselin de Jong* dan *W.H. Rassers.* Rassers (1877–1973) adalah seorang Indonesianis yang bertahun-tahun terputus studinya karena sakit. Studinya diselesaikan pada tahun 1922 dengan suatu disertasi, *De Pandji-Roman*, yang menandai suatu tahap baru dalam mempelajari Indonesia di Negeri Belanda. Disertasi itu mengambil tema pola dasar arkais khas Jawa yang telah diperkenalkan oleh *Van Ossenbruggen*, dan yang dapat dikenali asalnya dari lembaga-lembaga dan literatur India. Pada pola dasar khas Jawa itu ditemukan cerita wayang dan pertunjukan wayang yang berisi mitos tentang perjuangan antara kuasa baik dan kuasa jahat, dikaitkan dengan dunia yang baik dan dunia yang jahat dan pertentangan kosmis antara langit dan bumi, antara bulan yang bertambah besar dan bulan yang menyusut atau antara bulan terang dan bulan gelap. Panji diasosiasikan dengan tahapan bulan dan menjadi tokoh utama dalam banyak cerita wayang. Menurut Rassers, dalam pertunjukan wayang itu sendiri, terus hidup kejadian purba tentang upacara dalam rumah kaum lelaki, di mana para wanita dan anak-anak yang duduk di sebelah luar dari layar hanya boleh melihat bayang-bayangannya, sedang kaum lelaki yang mengambil tempat di sebelah yang sama dengan dalang menjadi saksi dari apa yang sebenarnya terjadi. Pikiran yang diungkapkan dalam disertasi itu kemudian diolah lebih lanjut dalam sejumlah karangan tentang arti dan asal seni panggung Jawa. Pada tahun 1959 dalam Translation Series dari het Kon. Inst. voor Tall-, Land- en Volkenkunde dalam terjemahan bahasa Inggris diterbitkan di bawah titel *Panji, the Culture Hero*.

Arti yang sangat penting dari karya Rassers ialah, bahwa ia telah menemukan pola Indonesia di bawah selimut Hindu, yang belakangan ini baru dapat dikenal dalam bentuk-bentuk kesenian Hindu-Jawa sendiri di candi-candi Jawa Timur. Karena itu karya Rassers membangkitkan semangat yang luar biasa. Ia telah memberikan wajah baru dalam mengkaji kesusastraan Indonesia. Namun hal ini bukan berarti semua pertanyaannya dewasa ini dapat diterima. Yang pasti dapat diterima ialah kalau hal itu ada kaitannya dengan kosmologi Indonesia kuno yang dapat dikenal dalam cerita wayang dan yang terungkap dalam pertentangan antara dunia

yang jahat dan dunia yang baik dan dengan cara yang sama akhirnya kembali merupakan satu kesatuan seperti di bumi, dunia madya, di mana kuasa yang baik dan kuasa yang jahat walaupun saling bertentangan membuat masyarakat menjadi satu kesatuan. Yang pasti tidak dapat dibenarkan ialah kalau dewasa ini sama seperti Rassers masih mau menerima pendapat, bahwa hal itu sedikit banyak merupakan kelanjutan langsung dari ritus yang diadakan bersama dalam rumah-kaum lelaki dalam masyarakat purba, suatu masyarakat yang di samping itu terbagi dalam dua *moiety* (Rassers menamakannya *phratries*) masih pula dibentuk oleh klan-totem yang eksogam.

Penyederhanaan bentuk semacam itu atas keadaan yang benar-benar primitif menjadi tidak berdasar sama sekali. Sebab dengan demikian (yang juga telah dilakukan oleh J.P.B. de Josselin de Jong) bahwa Indonesia dari segi organisasi sosial dapat dibedakan dalam dua bagian, menjadi diabaikan. Bagian pertama ialah blok tengah yang meliputi pulau-pulau Kalimantan, Sulawesi, Jawa, Bali, Lombok, dan Sumbawa dengan organisasi kekerabatannya yang bilateral tidak ada tanda-tanda sama sekali tentang organisasi klan. Dasar organisasi sosial di blok tengah ini adalah khas teritorial. Tidak ada persoalan rumah-kaum lelaki dan tentang persoalan primitif kurang daripada yang diperkirakan. Siapa saja yang mendalami kebudayaan Toraja akan menjadi heran ketika ditemukannya, bahwa di Toraja terdapat peradaban yang cukup maju, yang jauh lebih erat asalnya dengan kebudayaan-kebudayaan Bugis dan Makasar. Bagian kedua terdapat di sebelah timur dan barat dari blok tengah di Indonesia Timur dan Sumatra. Bagian kedua ini ditandai oleh kebudayaan dengan klan-klan dan garis keturunan unilineal, di sana-sini juga terdapat bekas-bekas moiety dengan pembagian dua. Tetapi di Indonesia Timur dan di Sumatra juga tidak ada totemisme, walaupun di bagian timur di beberapa tempat dikenal rumah-kaum lelaki. Saya tidak akan mengatakan bahwa Sumatra lebih erat asalnya dengan kebudayaan dari Indonesia bagian Timur daripada dengan blok tengah seperti Jawa. Walaupun demikian saya harus katakan bahwa perbedaan yang mendasar antara blok tengah dan bagian Barat dan Timur dari Indonesia terlalu sedikit mendapat perhatian, seperti juga terlalu sedikit perhatian yang terarah diberikan untuk membandingkan mitos-mitos Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah (seperti siklus Sawerigading) dengan mitos-mitos Panji. Tambahan pula cukup banyak alasan untuk meninjau kembali tafsiran Rassers tentang Panji sebagai lambang dari bulan yang semakin menyusut. Dalam tradisi Sasak dan Bali terdapat argumen-argumen untuk mengasosiasikannya dengan bulan yang bertambah besar. Tetapi semua kritik ini tidak menghilangkan usaha Rassers yang telah menemukan Indonesia dalam tradisi kulturalnya yang khas dan yang jauh meraih ke masa lampau.

*J.P.B. de Josselin de Jong* (1886–1964) adalah seorang Neerlandicus. Di bawah pengaruh C.C. Uhlenbeck ia tumbuh menjadi seorang linguis dan seorang ahli mengenai Amerika. Untuk sebagian bersama dengan Uhlenbeck ia melakukan kerja lapangan mengenai linguistik di antara orang-orang Indian Blackfoot di Amerika Serikat. Inilah yang menentukan perhatiannya terhadap antropologi, yang tidak lama kemudian menjadi bidang di mana ia mendapatkan penghidupannya (pada waktu itu suatu hal yang langka) sebagai konservator dari Rijks Museum voor Volkenkunde di

Leiden (1910). Kombinasi linguistik dan antropologi terlihat dalam judul disertasinya, *De waarderings-onderscheiding van "levend" en "dood" in het Indogermaans vergeleken met hetzelfde verschijnsel in enkele Algonkintalen* (1913). Yang menjadi persoalan ialah jenis kelamin secara tata bahasa, tetapi menurut pendapatnya yang lebih penting ialah konfrontasi pemikiran yang didasarkan atas hal-hal yang bertentangan dalam pasangan (seperti hidup dan mati). Lawan yang sebenarnya memang selalu merupakan pasangan; selalu ada sesuatu yang mempertalikannya dalam pengertian seperti isi dalam kosong dan penuh, seks dalam lelaki dan perempuan, melihat dalam terang dan gelap. Tetapi De Josselin de Jong bukanlah orang yang bersedia untuk berfalsafat mengenai hal itu; ia benci abstraksi falsafi yang terlalu mudah memberikan kemungkinan untuk berargumentasi ke segala jurusan. Ia menyukai pengamatan dan analisa yang cermat, serta membiarkan dirinya diilhami oleh kemampuan analisa dari *Boas*. Ia menghargai Boas terutama sebagai seorang linguis yang berpikir struktural (bandingkan dengan hlm. 297), dan ia diilhami oleh *Durkheim* karena perhatiannya terhadap saling hubungan gejala-gejala dalam kebudayaan sebagai kesatuan. Gejala bahasa memberikan kemungkinan kepadanya untuk mengkombinasi kedua visi tersebut. Bahasa adalah contoh yang bagus tentang saling hubungan yang sistematis. Setiap bahasa mempunyai tata bahasa dan ketentuan-ketentuan tetap untuk membentuk bunyi. Orang-orang yang bicara tidak mengenal ketentuan itu, tetapi ketentuan tersebut diikutinya dengan tak sadar secara cermat, suatu hal yang telah ditunjukkan oleh Boas. Nah, kata De Josselin de Jong dalam kuliah, bahasa adalah gejala kebudayaan; kalau dalam bahasa terdapat sistem, mengapa dalam gejala dan pernyataan lainnya dari kebudayaan tidak terdapat sistem. Suatu argumentasi yang dua puluh tahun kemudian dikemukakan lagi oleh *Lévi-Strauss*. Sepanjang yang saya ketahui, De Josselin de Jong hanya satu kali merumuskan secara tertulis pemikiran itu (tidak mengherankan, karena tidak banyak yang ia publikasikan) yaitu dalam pidatonya tentang *De Maleische Archipel als ethnologisch Studieveld* (1935), hlm. 12: "Pandangan dunia sebagaimana adanya, tidak disadarinya dalam arti yang sebenarnya sebagaimana susunan tata bahasa dari bahasa, juga tidak dipahami olehnya. Tetapi walaupun demikian digunakannya dan dibimbing dalam tingkah lakunya, seperti orang menggunakan sistem bahasa dan bersamaan dengan itu susunan tata bahasa tersebut dikuasai dengan bicaranya".

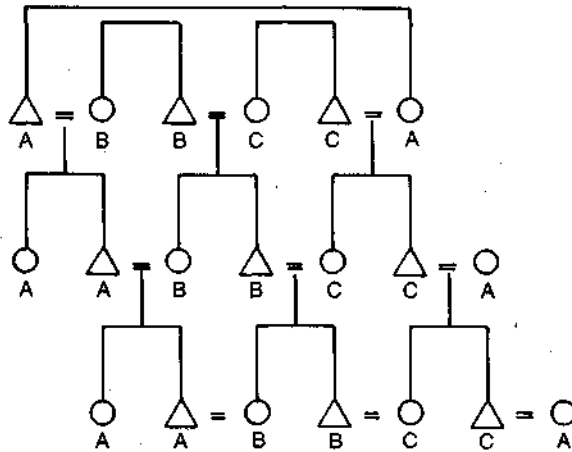
Pandangan dunia yang dimaksudkan oleh De Josselin de Jong dalam hal ini ialah pandangan dunia dualisme, yang juga merupakan satu kesatuan, dualisme yang sama seperti yang juga telah dijadikan isi karangan Rassers. Hal itu telah banyak mendapat perhatiannya. Ketika pada tahun 1928 W.B. Kristensen, guru besar Leiden dalam sejarah agama, dan seorang yang mengenal baik agama-agama di sekitar Laut Tengah, di depan Akademi mengucapkan pidato tentang *dewa penipu*, De Josselin de Jong menjawabnya pada tahun 1929 dengan suatu pidato dengan judul *Asal dari dewa penipu* (Meded. Kon. Akad. v. Wetenschappen, afd. Letterk. 68, serie B. no. 1). Seperti Kristensen ia mulai dengan tinjauan terhadap dewa Yunani Hermes, utusan para dewa, dewa yang berbuat kebaikan kepada manusia, dewa dari para pedagang dan para pencuri, yang terkenal karena petualangannya di bidang seks dan pembajakannya di laut, penipu dan pelawak di antara dewa-dewa. Hermes memelihara

hubungan dengan kekuasaan kehidupan dan kekuasaan kematian, dengan para dewa dari dunia yang baik dan para dewa dari dunia kejahatan. Bersama dengan Aphrodite ia menjadi dewa biseksual, Hermaphroditos, yang menjadi asal dari perkataan *hermaphrodiet* (biseksual). Dalam Hermes tercakup pembuat kebaikan dan penipu dalam satu pribadi, tetapi dilain tempat (di Amerika dan di Melanesia) kita sering mendapatkannya dalam dua tokoh yang berbeda, kadang-kadang dua tokoh bersaudara, kadang-kadang saling berhadapan. Berulang-ulang tokoh-tokoh ini ternyata ada kaitannya dengan kedua moiety yang saling berhadapan, di mana masyarakatnya terbagi dalam dua bagian. Mereka merupakan lawan yang satu terhadap lainnya, tetapi mereka merupakan pasangan, mereka berkerabat dan bersama-sama membentuk keseluruhan masyarakat. Hermes mewujudkannya dalam satu pribadi dan salah satu dari bentuk perwujudannya yang paling menarik ialah perwujudannya di lapangan pasar Atena, yang terbagi dalam paruhan utara dan paruhan selatan oleh suatu jajaran tiang-tiang batu, tiang-tiang Hermes: yang utara adalah untuk lalu lintas dan perdagangan, yang selatan untuk pengadilan dan kebaktian. Dan di tengah pasar berdiri patung Hermes. Begitulah De Josselin de Jong menggambarkan pangkal awal dari uraiannya: "kalau kita tidak terlalu kekurangan bahan keterangan, ternyata bahwa setiap tatanan manusia mempunyai landasan pengelompokan pasangan, yang diartikan sebagai dua hal yang berlawanan atau setidak-tidaknya tak terpisahkan satu dengan lainnya" (hlm. 6).

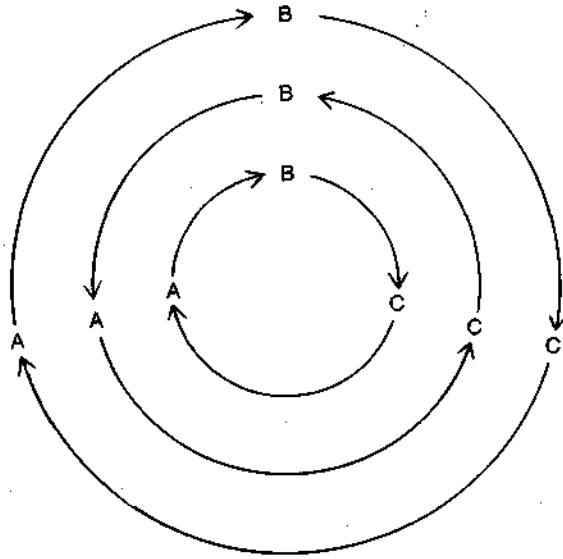
Suatu dwitunggal, dualisme, yang merupakan satu kesatuan: tema yang di tempat lain saya gunakan wujud Ianus, kemudian diolah lagi oleh salah seorang murid De Josselin de Jong, G.W. Locher, yang kemudian menjadi guru besar di Leiden, dalam disertasinya, *The Serpent in Kwakiutl Religion*, yang membahas soal dualisme yang dalam monisme dari kekuatan dewa menemukan kesatuannya (1932).

Sementara itu wujud etnologi tentang Indonesia mengalami perubahan penting. Pada tahun 1922 De Josselin de Jong menjadi guru besar luar biasa. Promosi pertama di bawah tanggung jawabnya adalah *J.Ph. Duyvendak*, yang kemudian menjadi guru besar di Batavia, yang pada tahun 1926 mendapat gelarnya dengan mengajukan disertasi *Het Kakean-Genootschap van Seran*. Salah satu hal yang dipersoalkan ialah perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu, sedangkan perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah dilarang *(cross-cousin connubium)*. Duyvendak menyaksikan hal ini selain di Seran juga di Kepulauan Kei dan Tanimbar. Ia menunjukkan bahwa jenis perkawinan ini (ia dan De Josselin de Jong menamakannya *exclusief cross-cousin huwelijk)*[1] dapat dikombinasi dengan moiety dengan pembagian dua, asalkan jumlah klan sekurang-kurangnya empat. Namun pengolahan yang sistematis mengenai hal itu, tidak diberikan olehnya.

Pada tahun-tahun berikutnya De Josselin de Jong banyak memberi perhatian terhadap jenis perkawinan ini. Hasilnya dapat kita temukan kembali dalam disertasi-

[1]Istilah *exclusief* menunjukkan bahwa soalnya hanya mengenai satu *cross-cousin*, sedangkan yang lain dikecualikan. Karena orang dapat mengatakannya juga tentang perkawinan dengan *Yazudo*, maka istilah *exclusief* dalam hal perkawinan tersebut hanya mengacaukan. Karena itu istilah itu tidak dipakai lagi.

**Gambar 9.**
*Perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu dengan minimum jumlah klan,* dalam hal ini patriklan A, B, dan C. A memberi wanita kepada C, C kepada B, B kepada A. Pembalikan relasi, di mana seorang lelaki B akan kawin dengan seorang perempuan dari A, anak perempuan dari saudara perempuan ayahnya dilarang, karena kalau terjadi demikian A akan menjadi pemberi pengantin yang mestinya penerima pengantin.

disertasi murid-muridnya, *H.G. Luttig* tentang Herero (1930), *G.J. Held, The Mahabharata,* tentang India (1935), dan F.A.E. van Wouden tentang *Sociale Structuurtypen in de Grote Oost* (1935; pada tahun 1968 diterjemahkan oleh Needham dengan titel *Types of Social Structure in Eastern Indonesia).* Tidak ada gunanya untuk mendalami masing-masing sumbangan tersebut dan saya hanya akan menyampaikan kesimpulan dari hasil-hasil studi tentang jenis perkawinan ini.

Kesimpulan pertama, jenis perkawinan ini biasanya melibatkan kelompok keturunan unilineal *(clans of lineages)* dan sekurang-kurangnya dibutuhkan tiga kelompok agar sistem itu dapat berfungsi. Untuk bentuk organisasi patrilineal telah diolah dalam Gambar 9; untuk bentuk organisasi matrilineal lihat Gambar 11. Kedua skema ini membuat jelas bahwa jenis perkawinan ini, jika dilaksanakan secara konsekuen, mempertalikan klan-klan yang bersangkutan dalam satu siklus relasi *connubium* yang tetap. Bagi jenis relasi *connubium* seperti ini, terdapat jumlah minimum klan (tiga) yang dilukiskan lagi dengan cara yang lain dalam skema dari Gambar 10. Dalam skema ini masih terlukis suatu keanehan tambahan dari jenis perkawinan ini, yaitu bahwa perkawinan tersebut disertai pertukaran hadiah yang luas antara pihak yang menerima pengantin wanita memberi hadiah kepada pihak yang menyerahkan pengantin wanita. Pihak yang menerima pengantin wanita membalasnya dengan hadiah-hadiah balasan (yang sering kurang nilainya). Yang penting dalam hal ini ialah bahwa hadiah perkawinan yang besar dari pihak yang menerima pengantin kepada pihak yang menyerahkan pengantin terutama terjadi pada perkawinan virilokal, yaitu di mana pengantin wanita mengikuti pengantin pria. Sering hadiah-hadiah yang diberikan oleh pihak yang menerima pengantin wanita kepada pihak yang menyerahkan pengantin wanita, disebut sebagai hadiah-hadiah

**Gambar 10.**
*Sekali lagi perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu dengan minimum jumlah klan.* Lingkaran paling dalam: A memberi wanita kepada B, B kepada C, C kepada A. Lingkaran tengah: B membalas penerimaan wanita dari A dengan hadiah (harga pengantin) kepada A, A demikian pula kepada C dan idem C kepada B. Lingkaran luar: sesudah menerima harga pengantin, A memberi hadiah (hadiah balasan) kepada B, B kepada C, C kepada A.

pria dan yang sebaliknya disebut hadiah-hadiah wanita. Gambar 10 membuat jelas betapa erat ikatan yang mempertalikan pihak yang menyerahkan dan pihak yang menerima pengantin wanita. Umumnya ikatan itu masih lebih erat lagi daripada yang digambarkan dalam skema, karena biasanya pertukaran hadiah antara kedua pihak bukan hanya terjadi sekali, tetapi terjadi berulang kali. Kelahiran seorang anak sering menjadi alasan yang baik (kalau tidak merupakan suatu kewajiban yang diharuskan) bagi pihak yang menerima pengantin wanita untuk memberikan hadiah kepada pihak yang menyerahkan pengantin, yang karena itu harus diikuti oleh suatu hadiah balasan.

Kesimpulan kedua yang minta perhatian adalah jenis perkawinan ini yang dapat dikombinasi dengan moiety dengan pembagian dua asalkan jumlah klan yang ambil bagian sekurang-kurangnya ada empat (jumlah klan minimum hanyalah tiga).[2] Hal ini diterangkan dalam Gambar 11, di mana juga telah diolah keanehan yang kedua, yaitu bahwa perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu (perkawinan

[2]Kalau hanya ada tiga klan tidak bisa terjadi pembagian-dua karena A menghadapi B dan C sebagai partner perkawinan, B menghadapi A dan C, dan C menghadapi A dan B.

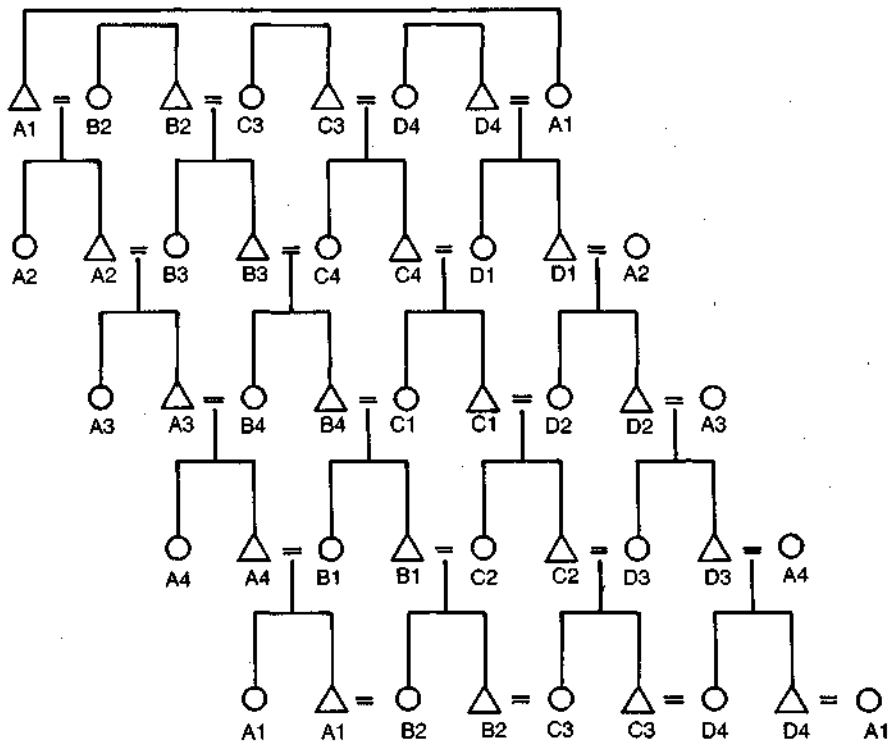
Lebih ideal bisa juga ditetapkan, bahwa untuk kombinasi jenis perkawinan ini dengan pembagian-dua, jumlah klan harus empat atau jumlah *genap* yang lebih tinggi. Tambahan "jumlah *genap* yang lebih tinggi" tidak dibutuhkan. Kalau moiety A meliputi empat dan moiety B meliputi lima klan (misalnya karena salah satu dari klan B telah memisahkan diri) sistem itu tetap dan sepenuhnya dapat berfungsi, asalkan jumlah orang dari kedua moiety itu kira-kira sama.

*cross-cousin matrilateral*) mempunyai akibat-akibat yang persis sama apakah orang berurusan dengan kelompok patrilineal, matrilineal, atau bilineal.

Hal yang terakhir ini dapat juga dikatakan dengan cara yang lain, yaitu: jenis perkawinan ini mengandung arti, bahwa, di mana saja perkawinan tersebut sudah menjadi umum, dalam kelompok patrilineal sedikit banyak garis ibu secara sadar diperhitungkan dan dalam kelompok matrilineal garis ayah diperhitungkan. Selalu garis yang lain, yang tidak tegas terorganisasi, hadir secara laten dan berpengaruh dalam kewajiban-kewajiban antara pihak yang menyerahkan pengantin wanita dan pihak yang menerima pengantin wanita. Bukankah dalam semua generasi A menerima wanita dari B dan memberikan wanita kepada D? Hubungan antar-klan bersifat tetap. Itu berarti bahwa kalau hanya ada patriklan dan tidak ada matriklan, seorang lelaki dari klan A tahu persis bahwa kakak ibunya selalu seorang dari B dan saudara lelaki dari ibunya orang itu adalah seorang dari C. Dapat dikatakan bahwa ia setiap hari diperingatkan pada hal itu, karena saudara lelaki dari ibu istrinya adalah seorang dari C. Dalam Gambar 11 garis ibu itu diperjelas dengan angka-angka, sehingga seketika menjadi jelas bahwa garis ibu itu hanya memerlukan nama dan suatu fungsi apa saja (misalnya dalam hak waris) untuk menjadi sebuah klan. Itulah sebabnya mengapa dalam Gambar 11 ada sebutan patriklan A, B, C, dan D matriklan 1, 2, 3, dan 4.

Relasi *connubium* yang tetap antar-klan masih mempunyai dua akibat lain. Yang pertama ialah bahwa tidak menjadi persoalan apakah pengantin wanita itu benar-benar atau merupakan klasifikasi anak perempuan dari saudara lelaki ibu dari pengantin lelaki. Yang menjadi persoalan di sini terutama ialah relasi antara dua klan, dan perkawinan hanyalah alat.

Akibat yang kedua (perhatikan: yang dipersoalkan di sini selalu mengenai model pembagian-dua dengan empat garis!) sifatnya sama sekali berbeda. A memberikan wanita kepada D dan menerima wanita dari B. Hanya dengan C tidak ada hubungan perkawinan. C pada gilirannya memberikan wanita kepada B dan menerima wanita dari D, jadi tidak mempunyai hubungan perkawinan dengan A. Jadi, A dan C bersama merupakan satu kelompok eksogam. Begitu pula halnya dengan B dan D, yang dengan cara yang sama memberikan wanita kepada A dan menerima wanita dari C. Itu berarti, ada dua patrimoiety yang eksogam, yaitu AC dan BD. Dengan cara yang sama matriklan 1 memberikan wanita kepada 4 dan matriklan 1 menerima wanita dari 2. Dengan cara ini 1 dan 3 merupakan matrimoiety yang bertukar wanita dengan matrimoiety 2 dan 4. Akhirnya Gambar 11 masih menunjukkan bahwa setelah empat generasi kombinasi patriklan dan matriklan muncul lagi seperti dalam generasi pertama.

Perlu diingat bahwa dalam hal skema yang bagus ini, kita berurusan dengan *model*, yang mengungkapkan kembali apa yang terjadi: (a) kalau ketentuan yang berlaku tetap dipegang, (b) kalau pria dan wanita sama banyaknya, dan (c) kalau jumlah orang dari masing-masing keempat kelompok yang ikut ambil bagian sama banyaknya. Sebenarnya hal-hal seperti itu tidak pernah terjadi. Tidak pernah tiga syarat itu terpenuhi secara lengkap dan memang tidak mungkin meskipun hanyalah karena pertumbuhan demografis tidak terbagi secara merata. Tetapi hal itu sama

**Gambar 11.**

*Perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu dengan 4 garis keturunan (klan), yaitu patriklan A, B, C dan D, dan matriklan 1, 2, 3, dan 4.*

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| A | memberi wanita | kepada D, | menerima wanita | dari B |
| B | idem | kepada A, | idem | dari C |
| C | idem | kepada B, | idem | dari D |
| D | idem | kepada C, | idem | dari A |

Antara A dan C tidak ada pertalian perkawinan dan juga tidak ada antara B dan D. Jadi ada dua *patrimoiety eksogam*, yaitu AC dan BD.

Dengan cara yang sama 1 kawin dengan 2 dan 4
2 kawin dengan 3 dan 1
3 kawin dengan 4 dan 2
4 kawin dengan 1 dan 3
} masing-masing pemberi pengantin dan penerima pengantin.

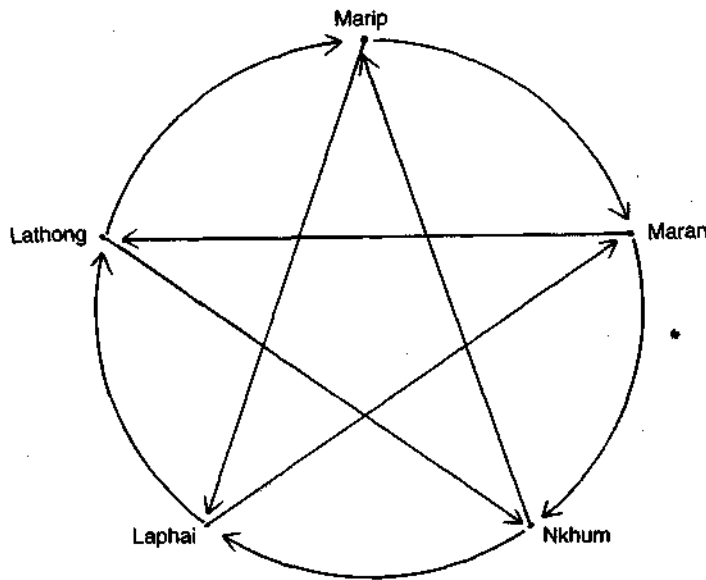
Tidak ada pertalian perkawinan antara 1 dan 3; juga tidak antara 2 dan 4. Jadi ada dua matrimoiety eksogam, yaitu 1/3 dan 2/4.

Perhatikan bahwa dalam generasi kelima kombinasi yang sama dari patriklan dan matriklan kembali seperti dalam generasi pertama.

sekali tidak membuat model itu tidak ada artinya. Sebaliknya, kalau sekali saja sudah terpikir, bahwa perkawinan yang ideal adalah perkawinan *cross-cousin* (anak perempuan dari saudara lelaki ibu) matrilateral, maka selalu akan ada cukup banyak orang yang berusaha mengadakan perkawinan semacam itu. Lebih-lebih karena dalam perkawinan ini yang menjadi persoalan bukanlah terutama perkawinan antarpribadi, tetapi merupakan soal relasi antara klan (garis atau kelompok) tempat mereka tergabung.

Di Indonesia—misalnya di tanah Batak, tetapi tidak hanya di situ—jelas nampak, bahwa pihak yang memberi wanita lebih terhormat daripada pihak yang menerima wanita. Kalau klan B merupakan pihak pemberi wanita dari A, maka A akan berulang-ulang terpanggil untuk membantu B kalau B mengadakan pesta atau harus melaksanakan tugas-tugas yang rumit. Relasi semacam itu tidak begitu suka dilepaskan. Tetapi untuk itu tidak perlu semua orang muda dari A mencari isteri di B; cukuplah kalau beberapa orang muda dari keluarga yang memegang pimpinan, melakukan hal itu. Dan memang itulah yang biasanya terjadi. Perkawinan yang dilakukan antara keluarga yang kurang berarti tidak begitu penting bagi kelompok itu.

Soal kedua yang perlu benar-benar diperhatikan ialah pada hakikatnya bukanlah relasi *connubium* yang menjadi persoalan antara empat klan (jumlah minimum klan yang dibutuhkan untuk perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu disertai dengan pembagian-dua), tetapi mengenai relasi perkawinan antara empat garis, dan setiap garis dapat meliputi sejumlah klan yang tak tertentu. Hal itu adalah soal penting, karena pertumbuhan demografis yang tidak sama akan membuat klan yang satu terpecah dan mungkin akan memecah lebih dari sekali, sedangkan klan yang lain menghilang karena kematian. Dengan demikian jumlah klan tidak menjadi persoalan. Dalam praktek ternyata juga bahwa tidak diperlukan jumlah klan yang sama banyaknya dalam peristiwa Murngin, yang dibahas dalam bab berikut, bahkan terdapat tujuh kelompok klan, yang disebut sebagai garis.[3] Yang penting dalam praktek ini ialah bahwa dengan jenis perkawinan ini, klan-klan dengan cara tertentu berkaitan satu dengan yang lainnya dalam satu lingkaran yang di dalamnya setiap klan ke arah yang satu berlaku sebagai pemberi wanita dan ke arah yang lain sebagai penerima wanita. Kalau pihak yang memberi wanita digambarkan sebagai → maka akan terdapat urut-urutan sebagai berikut: A → B → C → D → E → F → N → A. Lingkaran menutup di suatu tempat, setidak-tidaknya harus menutup di suatu tempat, tetapi di mana dan bagaimana hal itu terjadi, biasanya sulit untuk ditelusuri. Satu-satunya peristiwa yang terkenal ialah peristiwa di antara orang-orang Tanimbar yang diterangkan oleh Drabbe *(P. Drabbe, Het Leven van den Tanembarees*, 1940). Ia menyebutkan tentang adanya satu lingkaran yang mencakup empat belas klan dan sub-klan. Tentang tidak jelasnya lingkaran itu menutup, ada keterangannya yang baik. Pada partner-klan yang ditentukan tidak selalu tersedia seorang pengantin wanita atau pengantin pria dengan umur yang diinginkan. Dalam keadaan seperti itu, diupayakan dari klan lain (klan atau sub-klan) yang termasuk dalam garis yang sama atau setidak-tidaknya yang tidak termasuk

[3]Terminologinya membingungkan, karena tadinya diberi keterangan yang bertitik tolak dari masyarakat secara keseluruhan, dengan mengatakan bahwa pada pembagian-dua sekurang-kurangnya diperlukan empat garis. Tetapi dalam peristiwa Murngin, pembicaraan berpangkal pada individu (Ego) yang dalam generasi kakek terdapat tujuh kerabat pria yang secara terminologi dibedakan dan yang masing-masing termasuk dalam patriklan lain. Dengan demikian masing-masing mengepalai salah satu dari tujuh garis yang dibedakan oleh Ego. Susunan garis-garis itu bisa berbeda bagi Ego yang lain. Tetapi mereka semua bersama terbagi dalam dua moiety yang dilembagakan.

**Gambar 12.**
Diambil dari C1. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires*, terbitan kedua, halaman 287 (Gbr. 46). Anak panah menunjukkan arah ke mana orang-orang lelaki mencari istri. Jadi Marip adalah pemberi wanita bagi Lathong dan Nkhum, penerima wanita dari Maran dan Laphai. Di sini pembagian dua tidak memainkan peranan.

garis yang terlarang. Contoh yang lebih baik keterangannya ialah peristiwa di antara orang-orang Kachin di Birma di mana keluarga-keluarga pimpinan, yang menilai penting artinya perkawinan *cross-cousin matrilateral,* berkelompok menjadi lima garis. Setiap garis adalah pemberi wanita bagi dua garis lainnya dan menerima wanita dari dua garis sisanya. Skema mengenai perkawinan ini terdapat pada Gambar 12. Yang tidak nampak di situ ialah bahwa setiap garis mencakup berpuluh-puluh garis keturunan, yang masing-masing dengan caranya sendiri mengambil bagian dalam keseluruhannya, sehingga lingkaran itu hanya terlihat oleh penyelidikan yang mencakup ribuan perkawinan dan banyak generasi. Sudah tentu yang tersebut belakangan ini tidak mungkin. Arti penting perkawinan cross-cousin matrilateral terletak dalam hal, bahwa—walaupun ada kebocoran dan kekurangan dalam rangkaian mata rantai—justru keluarga-keluarga penting dalam masyarakat, jadi keluarga-keluarga terkemuka, yang saling berkaitan dalam suatu lingkaran besar mata rantai tersebut. Lingkaran itu bisa tidak nampak dan sangat ruwet, sehingga ia mencakup kelompok-kelompok yang saling tidak mengenal atau hampir tidak mengenal atau bahkan saling hidup dalam bermusuhan. Dengan demikian "lingkaran" itu mengatur agar akhirnya relasi tersebut juga mungkin diadakan. Itu berarti bahwa sistem perkawinan ini mempunyai arti yang sangat penting bagi saling hubungan antar-kelompok dalam masyarakat yang sangat terpisah.

Bagi daerah kebudayaan Indonesia, sistem itu masih mempunyai arti tambahan yang cukup menarik. Di Indonesia, baik di Indonesia Timur maupun di Sumatra, terdapat sejumlah kecil suku yang terorganisasi secara matrilineal di tengah-tengah

sejumlah suku yang jauh lebih besar dengan garis keturunan patrilineal. Contoh yang paling terkenal ialah suku Minangkabau di samping suku Batak. Nah, yang aneh ialah, bahwa pada keduanya, suku-suku yang matrilineal dan tetangga-tetangganya yang patrilineal, terdapat perkawinan cross-cousin matrilineal. Sudah tentu timbul pemikiran untuk menghubungkannya dengan bilineal, yang dalam model perkawinan cross-cousin matrilateral tersimpul begitu jelas. Dengan demikian dapat saja semua suku ini semula terorganisasi secara bilineal, dan baru kemudian mengkhususkan diri ke arah patrilineal atau matrilineal. Pendapat ke arah ini antara lain dinyatakan oleh *Held* dalam *The Mahabharata* (1935). Tetapi keterangan dalam bentuk sistem patrilineal dan sistem matrilineal yang demikian berdekatan itu, tidak dapat dipertahankan. Bisa juga diterangkan secara terbalik dengan menyatakan bahwa perkawinan dengan anak perempuan saudara lelaki ibu memperkuat kesadaran terhadap adanya garis ayah dan garis ibu yang berdampingan. Dalam hubungan ini saya ingatkan, pada tahun 1970 (*Reciprocity*, Bab II) telah dikemukakan, bahwa bahkan bersamaan dengan setiap bentuk perkawinan virilokal tentu memperkuat pengakuan terhadap garis ayah dan terhadap garis ibu. Hal ini mengandung arti bahwa dari bentuk ikatan perkawinan yang banyak terdapat ini selalu terdapat kemungkinan untuk memilih garis yang satu di atas yang lain sebagai pedoman utama bagi pengorganisasian kelompok-kelompok kekerabatan. Organisasi ini lebih kuat, kalau pola kehidupan bersama dikuasai oleh perkawinan cross-cousin matrilateral.

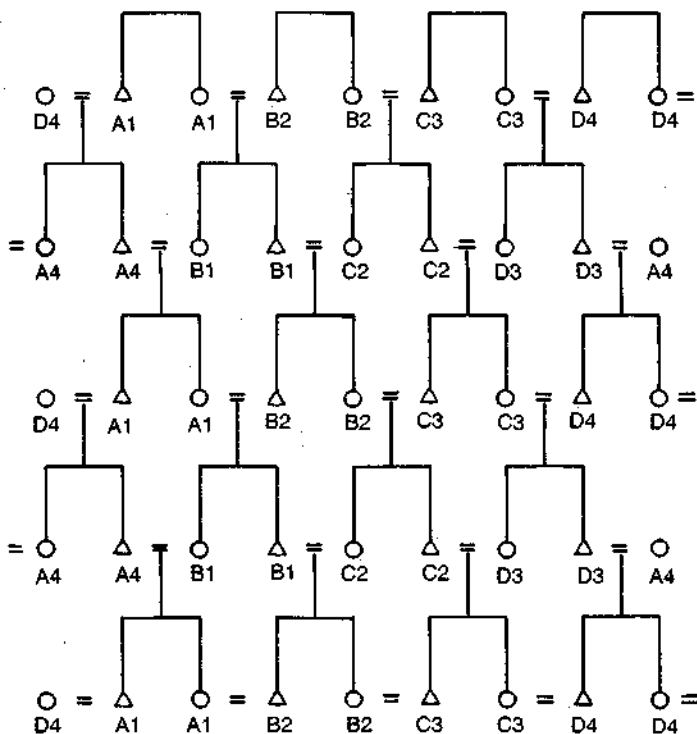
Arah yang lebih menarik ialah pemikiran *De Josselin de Jong*. Dalam pidatonya *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld* ia menunjuk kepada kesejajaran antara organisasi sosial dan tatanan kosmis para dewa. Sebagaimana halnya manusia itu berada di antara dua kelompok, kelompok para pemberi pengantin wanita dari kalangan atasannya dan kelompok para penerima pengantin wanita dari kalangan bawahannya, begitu pulalah bumi tempat kita hidup sebagai dunia madya antara sorga atau dunia atas dan dunia bawah. Relasi antara dunia atas dan dunia bawah adalah hubungan perkawinan, yang antara lain menghasilkan para penghuni bumi, yaitu manusia. Sungguh suatu pikiran yang mengasyikkan dan sekaligus juga khas Durkheim, yang di samping itu sama sekali merupakan pola tersendiri bagi kehidupan kebudayaan Indonesia. Saya tidak mengurangi sifat menariknya kesejajaran itu, kalau saya kemukakan bahwa pemikiran itu dapat disanggah. Contoh-contoh yang paling bagus dari suatu mitologi di mana bumi sebagai dunia madya diproyeksikan antara dunia atas dan dunia bawah, terdapat di bagian selatan dan tengah dari Sulawesi. Tetapi justru di Sulawesi Tengah dan Selatan ini tidak terdapat organisasi unilineal, di mana perkawinan cross-cousin matrilateral itu memainkan peranannya. Selama masih begitu sedikit saja perhatian dicurahkan kepada sifat khas bilateral dari peradaban-peradaban blok tengah pusat dari nusantara, tidak banyak dapat diperbuat terhadap pemikiran yang berani ini. Sementara itu bisa dimengerti betapa erat De Josselin de Jong harus merasa bertalian dengan pemikiran yang kemudian dikembangkan oleh *Lévi-Strauss*.

*Catatan:* Di atas saya berbicara tentang para pemberi pengantin wanita dari kalangan atasan dan para penerima pengantin wanita kalangan bawahan.

Istilah-istilah ini janganlah diartikan dalam arti kemasyarakatan secara umum, tetapi dalam arti fungsionalnya. Itu berarti, bahwa para penerima pengantin wanita itu bukanlah dari tingkat atau kedudukan yang lebih rendah daripada para pemberi pengantin wanita karena setidak-tidaknya di Indonesia hal itu tidak demikian halnya. Tetapi seorang wanita memang merupakan hadiah yang paling besar yang dapat diberikan kepada orang. Relasi tersebut menciptakan kewajiban dan karena itu si penerima pengantin wanita sebagai anak menantu lelaki dianggap berkewajiban untuk bekerja kepada keluarga isterinya. Mengenai hal ini dan mengenai pendapat yang menyimpang dari *Leach*, lihat buku saya *Reciprocity*, hlm. 89.

Dalam semuanya ini satu hal tidak dibicarakan, yaitu fakta yang aneh, bahwa perkawinan (dari pihak lelaki) dengan cross-cousin lain yang patrilateral, jadi anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)*, mempunyai efek yang sama sekali berbeda dari perkawinan dengan anak perempuan saudara lelaki ibu *(mobrdo)*. Pada perkawinan patrilateral tidak ada persoalan tentang suatu sistem *(connubium)* sirkulasi seperti pada perkawinan cross-cousin matrilateral. Sistem tersebut menghasilkan sesuatu yang sama sekali berbeda, yaitu suatu sistem yang berselang-seling. Apa yang terjadi pada sistem itu dibuat jelas dalam Gambar 13. Kalau dalam sistem perkawinan cross-cousin matrilateral terdapat relasi yang tetap di antara garis-garis, di mana semua generasi A yang saling menyusul senantiasa adalah pemberi wanita kepada B, B kepada C, C kepada D, dan D kepada A,[4] justru pada perkawinan patrilateral terdapat hubungan yang berselang-seling. Kalau dalam generasi pertama, A adalah pemberi wanita kepada B, maka dalam generasi kedua A adalah pemberi wanita kepada D dan dalam generasi ketiga kembali menjadi pemberi wanita kepada B. Ini berarti bahwa A yang dalam generasi pertama pemberi wanita kepada B, dalam generasi kedua untuk itu mendapat kembali wanita dari B. Jadi tidak ada persoalan pemberian wanita dalam arti yang sebenarnya oleh A kepada B, tetapi yang ada ialah pertukaran yang tertunda antara A dan B. Saya pernah mendengar keterangan seperti itu di Kokas (Fakfak): "dengan cara itu, dalam generasi yang akan datang kami mendapatkan kembali harga pengantin wanita yang sekarang kami bayar". Dari segi organisasi dan saling hubungan sosial fakta yang lebih penting adalah, bahwa "garis-garis" yang satu terhadap yang lainnya tidak mempunyai fungsi yang tetap. Pemberi pengantin wanita hari ini adalah penerima pengantin wanita hari esok dan demikian pula sebaliknya. Hadiah-hadiah yang diberikan oleh A kepada B, dalam perkawinan berikutnya kembali dari B ke A, artinya hadiah itu bertimbal-balik dalam nilai yang sama. Seperti wanita-wanitanya, hadiah-hadiah itu tidak beredar dari satu kelompok ke kelompok yang lain; hadiah-hadiah itu berulang-alik, berselang-seling bersama dengan pergantian generasi. Kalau pada perkawinan cross-cousin matrilateral ada alasan yang mendasar untuk meneruskan jenis perkawinan ini generasi demi generasi, karena ia memperkokoh relasi lingkaran yang ada antar-klan, pada perkawinan cross-

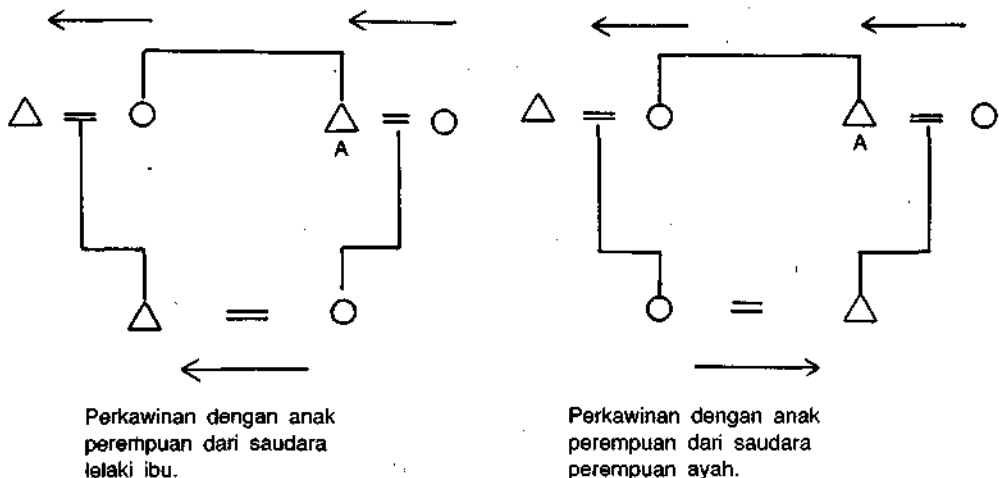
[4]Perhatian: Saya di sini menunjuk ke Gambar 13, *tidak* ke Gambar 11.

cousin patrilateral tidak terdapat alasan seperti itu. Tidak ada relasi yang tetap antar-klan yang membedakan yang satu sebagai pemberi pengantin wanita dan yang lain sebagai penerima pengantin wanita. Karena itu tepat juga Lévi-Strauss menunjukkan, bahwa relasi itu biasanya dalam generasi ketiga tidak diteruskan. Biasanya relasi itu terhenti pada dua perkawinan yang berturut-turut, di mana wanita yang diterima dalam perkawinan pertama relasi tersebut bertimbal-balik dalam perkawinan kedua. Biasanya relasi tersebut lebih merupakan urusan antara dua keluarga daripada antara

**Gambar 13.**
*Perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah (cross-cousin patrilateral).* Susunannya berbeda sekali dengan susunan pada Gambar 11. Dalam generasi pertama saudara lelaki ada di sebelah kiri dan saudara perempuan ada di sebelah kanan, dalam generasi kedua persis kebalikannya. Dalam generasi ketiga (dan kelima) didapatkan kembali susunan seperti dalam generasi pertama. Kombinasi kelompok patrilineal dan kelompok matrilineal dalam generasi 1 adalah sama seperti dalam 3 dan 5, tetapi dalam generasi 2 kombinasinya merupakan kombinasi lain yang sama lagi seperti dalam 4; sedangkan pangkalnya sama seperti pangkal dalam Gambar 11, yaitu empat garis patri A, B, C, dan D, di samping empat garis matri 1, 2, 3, dan 4. Hanya tidak ada relasi tetap antara garis-garis itu. Dalam generasi 1, 3, dan 5, A adalah pemberi wanita bagi B, B bagi C, C bagi D, dan D bagi A. Tetapi dalam generasi 2 dan 4 adalah terbalik: A adalah penerima wanita dari B, B dari C, C dari D, dan D dari A. Relasinya berselang-seling generasi demi generasi. Begitu pula halnya dengan garis matri 1 s/d 4. Satu-satunya yang tetap sama ialah, bahwa A dan C tidak mempunyai hubungan perkawinan satu dengan lainnya, begitu pula B dan D. Jadi di sini kita juga dapat membedakan dua patrimoiety yang eksogam, yaitu AC dan BD. Dengan cara yang sama dapat dibedakan dua matrimoiety, yaitu 1/3 dan 2/4.

dua klan. Jadi urusan ini berarti bahwa dalam perkawinan cross-cousin patrilateral soalnya lebih sering berkaitan dengan perkawinan antara dua mempelai yang benar-benar cross-cousin, sedangkan dalam perkawinan matrilateral, yang khas merupakan urusan klan, biasanya adalah mengenai mempelai yang diklasifikasikan sebagai cross-cousin. Sudah tentu bisa dibayangkan, seakan-akan jenis perkawinan patrilateral ini diteruskan generasi demi generasi dan seperti yang terjadi dalam Gambar 13, digambarkan dalam skema untuk menunjukkan setidak-tidaknya pada empat garis ada kemungkinan moiety patrilineal maupun moiety matrilineal, tetapi itu semua tetap bersifat hipotetis murni. Tidak ada kenyataan yang memperkuatnya.

Sementara itu timbul pertanyaan mengapa di antara dua jenis perkawinan cross-cousin itu terdapat efek yang begitu besar bedanya. Perbedaan apakah yang ada antara perkawinan anak perempuan saudara lelaki ibu dengan anak lelaki saudara perempuan ayah di satu pihak dan perkawinan anak perempuan saudara perempuan ayah dengan anak lelaki saudara lelaki ibu di lain pihak? Jawabannya terletak dalam perbedaan arah yang ditempuh oleh para wanita itu; seorang ibu adalah wanita yang oleh saudara lelaki diberikan kepada klan-egonya sendiri. Dalam generasi berikutnya saudara lelaki yang sama itu memberikan anak perempuannya kepada kelompok yang sama. Sebaliknya saudara perempuan (saudara perempuan dari ayah) adalah wanita yang oleh saudara lelaki (kelompoknya) diserahkan kepada kelompok lain. Kalau dalam generasi berikutnya kelompok lain itu menyerahkan anak perempuan dari saudara perempuan itu untuk dikawinkan dengan seorang lelaki dari kelompok ibunya maka relasinya menjadi persis terbalik. Hal ini dapat dilihat dalam Gambar 14, yang keterangannya berasal dari Lévi-Strauss.

Perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu.

Perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah.

**Gambar 14.**
Diambil dari Lévi-Strauss, *Structures élémentaires,* Gambar 84. Anak panah menunjukkan arah, ke mana wanita diberikan. Pada perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu arah itu dalam kedua generasi adalah sama, pada perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah dalam generasi kedua kebalikan dari arah dalam generasi pertama.

## 2. A.R. Radcliffe-Brown (1881–1955)

Walaupun lemah kesehatannya, Radcliffe-Brown adalah seorang yang gelisah. Ia mengadakan penyelidikan di Kepulauan Andaman (1906–1908) dan di Australia Barat (1910–1912); selama Perang Dunia Pertama ia adalah Director of Education di Kepulauan Tonga, dari tahun 1921 sampai tahun 1926 menjadi profesor antropologi di Kaapstad: dari tahun 1926–1931 di Sydney (di kedua tempat itu ia adalah guru besar pertama dalam antropologi); tahun 1931–1937 di Chicago, dari tahun 1937 –1946 (tahun pemensiunannya) di Oxford, dan kemudian masih di Alexandria dan di Afrika Selatan. Di samping itu ia juga *visiting professor* di Yenching (Cina, 1935–1936) dan di Sao Paolo (Brazilia, 1942–1944). Ia tidak hanya seorang yang gelisah, tetapi juga orang yang agak rewel, dengan intelektualismenya yang membeda-bedakan kadang-kadang dirasakan keterlaluan oleh beberapa orang. Tulisan Elkin, *"In Memoriam"* di Oceania (26 Juni 1956) terlalu jelas mengenai hal ini. Tetapi bersamaan dengan itu harus diakui, bahwa ia telah berbuat luar biasa banyaknya untuk memajukan kerja lapangan, baik di Afrika dari Kaapstad, maupun di Australia. Kerja lapangannya sendiri yang pertama dilakukan di Kepulauan Andaman; karena pecah perang dunia yang pertama, laporan yang telah diolah mengenai hal itu baru terbit pada tahun 1922. Dari tahun 1910 sampai tahun 1912 ia bekerja di Australia, yang laporannya disiarkan dalam J.A.I. 43 (1913). Dengan laporan tersebut ia meletakkan dasar bagi studi-studinya yang kemudian menjadi terkenal tentang sistem kekerabatan Australia. Teori tentang kekerabatan telah lebih dini ditulisnya, yaitu pada tahun 1924, dalam karangannya tentang saudara lelaki ibu di Afrika Selatan.

Pengertian struktur yang dikembangkan oleh Radcliffe-Brown mengantarkan ke diskusi-diskusi yang berkepanjangan dan sering membingungkan antara para *social anthropologists* yang kebanyakan berasal dari Inggris atau Amerika, dan para pengikut strukturalisme dari *Lévi-Strauss*. Setelah lama bertukar pikiran, baru dimengerti dengan jelas bahwa antara pengertian struktur dari kedua tokoh itu terdapat perbedaan yang besar. Sebabnya ialah karena Radcliffe-Brown mencari struktur itu dalam kenyataan yang dapat diamati, sedangkan Lévi-Strauss mencari di balik kenyataan yang diamati itu, yaitu inti keteraturan hakiki yang memberikan bentuk kepada kenyataan yang terlihat dalam (susunan) konfigurasi gejala-gejala tertentu sebagai keteraturan yang khas. Lévi-Strauss melihat struktur sebagai sesuatu yang menerangkan mengapa konfigurasi itu demikian, sedangkan bagi Radcliffe-Brown struktur adalah apa yang terlihat dari luar pada keterkaitan dalam konfigurasi itu. Radcliffe-Brown ingin tetap pada kenyataan yang dapat diamati itu. Ia juga tidak bicara tentang struktur pada umumnya, tetapi tentang struktur sosial. Hal itu dilakukannya sekongkret mungkin. Pengertian kebudayaan baginya terlalu samar-samar. Apa yang nampak dalam masyarakat ialah relasi sosial, yang bersama-sama membentuk suatu keseluruhan. Keseluruhan itu ialah organisme sosial, suatu ibarat yang sudah lebih dulu dipakai oleh *Durkheim*. Seperti halnya dengan organisme biologis, organisme sosial seperti itu terdiri dari kesatuan-kesatuan, *unit entities* (kesatuan yang sungguh-sungguh ada), yang oleh suatu *set of relations* (satu perangkat relasi) dipersatukan. Masing-masing dari *unit entities* itu mempunyai fungsi

membantu agar keseluruhannya tetap terpelihara sebagaimana adanya, sama seperti alat-alat tubuh dengan berfungsi turut memelihara tubuh. Sementara itu dalam organisme yang hidup, sel-sel bisa satu per satu mati, tetapi sel-sel tersebut diganti sehingga alat tubuh yang bersangkutan dengan tenang berfungsi terus. Hal yang sama terjadi dalam masyarakat. *"Individuals may leave the society, by death or otherwise; others may enter it. The continuity of the structure is maintained by the process of social life, which consists of the activities and interactions of the individual human beings and of the organized groups into which they united"* (*Structure and Function,* hlm. 180; dari karangan *On the concept of function in social science,* A.A. 1935). Jadi, fungsi *"process of social life"* ialah memelihara keseluruhannya. Kita sebelumnya telah menunjukkan bahwa ia tetap berpegang teguh pada pengertian fungsi ini (hlm. 467).

Kesulitannya ialah, bahwa pengertian struktur ini, *a set of relations among unit entities,* tidak memperkenankan adanya perubahan. Struktur itu ditujukan untuk melakukan pemeliharaan, dan hal itu masih digarisbawahi melalui analogi dengan biologi. Seperangkat relasi tersebut tetap berurusan dengan struktur secara genetis. Radcliffe-Brown telah dengan tepat merasakan hal itu, sebab berbeda dengan organisme-organisme, dalam karangan yang sama ia masih menyatakan, bahwa masyarakat-masyarakat justru berubah dan karena itu juga strukturnya berubah. Masyarakat, katanya, adalah suatu kesatuan fungsional, yang memelihara keseluruhan sistem sosial. Justru itulah kesulitannya. Kalau kesatuan fungsional memelihara sistem itu, maka masyarakat itu tidak berubah. Itu hanya bisa terjadi kalau fungsi struktur itu adalah untuk mengubahnya dan tidak untuk memelihara keseluruhan itu sebagaimana adanya. Yang satu tidak memungkinkan yang lain.

Radcliffe-Brown sendiri ternyata tidak puas dengan itu, sebab lima tahun kemudian ia kembali pada soal tersebut dalam suatu pidato *On social Structure* (J.A.I. 1940). Di sini ia menamakan struktur *"an actually existing concrete reality to be directly observed"*, yang terdiri dari (1) *"all social relations of person to person"*; (2) *"the differentiations of individuals and classes by their social role"* (*Structure and Function,* hlm. 191). Tetapi dengan ini pengertian struktur menjadi larut dalam kenyataan sosial dan agar masih ada sesuatu dari struktur itu yang tersisa, ia terpaksa memasukkan pengertian yang kedua, yaitu pengertian tentang *structural form.* Dengan *structural form* dimaksudkan abstraksi dari etnograf, yang tidak mau menyebutkan semua peristiwa secara terpisahkan *"to record as precisely as possible the general or normal form (of these relationships) abstracted from the varieties of particular instances, though taking account of these variations"* (idem hlm. 192). Tetapi dengan demikian *structural form* menjadi identik dengan uraian singkat. Usaha yang ia lakukan untuk menolong pengertian struktur dengan memasukkan pengertian-pengertian (yang juga berasal dari biologi) seperti morfologi sosial dan fisiologi sosial, harus dianggap sudah gagal sebelumnya. Pengertian struktur itu telah larut, menghilang dalam kenyataan.

Bertahun-tahun kemudian ia pun telah mencoba juga untuk merumuskan sekali lagi dengan lebih baik, yaitu dalam *Introduction* dari berkas karangan *Structure and Function* (1952). Dalam karangan tersebut definisi tentang struktur sosial menjadi

*"an ordered arrangement of parts and components"*, tetapi juga menjadi *"an arrangement of persons in institutionally controlled or defined relationships"*. Terhadap kedua pendapat ini dapat dikemukakan (seperti yang juga dapat dilakukan terhadap definisi-definisi yang dulu), bahwa perbedaan yang ada antara organisasi dan struktur tidak menjadi jelas meskipun dalam kebiasaan pembicaraan, perbedaan antara keduanya itu dibuat. Perbedaan itu juga tidak lepas dari pengamatan Radcliffe-Brown, tetapi definisi yang diberikannya hanyalah membingungkan: dalam struktur kita akan berurusan dengan posisi-posisi, dalam organisasi dengan peranan-peranan. Untuk membedakan organisasi dari struktur, definisi itu terang tidak jelas. Perbedaannya terletak di lain tempat: organisasi *dibuat* atau *diubah*, struktur ditemukan dan bisa mengubah *dirinya*. Dan suatu organisasi yang tidak mempunyai struktur bukanlah organisasi yang baik. Kita akan membahas lagi soal itu (hlm. 564); sementara ini cukuplah untuk menunjukkan bahwa pengertian yang sebenarnya dari struktur belum cukup diterangkan. Hasilnya ialah bahwa struktur menjadi istilah untuk sejenis organisasi yang dapat dikatakan berhasil.

Ketidakberdayaan pengertian struktur ini beberapa tahun setelah meninggalnya Radcliffe-Brown sekali lagi jelas didemonstrasikan dalam usaha *S.F. Nadel* untuk menolong pengertian itu dalam pidato-pidatonya pada tahun 1955. Setelah ia meninggal, pidato-pidato tersebut diterbitkan pada tahun 1957 di bawah judul *The Theory of Social Structure*. Nadel, jelas seperti biasanya, merumuskan pengertian struktur menurut cara stereometri sebagai *"an ordered arrangement of parts, which can be treated as transposable, being relatively invariant, while the parts themselves are variable"* (hlm. 8). Tentang pemeliharaan keseluruhannya sebagai tujuan struktur yang sebenarnya tidak disebut-sebut lagi dalam rumusan tersebut. Perumusan itu dibuat sedemikian, agar setidak-tidaknya terbuka kemungkinan untuk suatu perubahan.[5] Susunan perkataannya hanya menunjuk kepada kenyataan-kenyataan dan itu juga dilakukan oleh definisi Nadel tentang struktur *sosial: "the ordered arrangement (system or network) of the social relationships obtaining between individuals in their capacity of playing roles relative to one another"* (hlm. 97). Dengan demikian struktur sosial dari suatu masyarakat menjadi identik dengan keseluruhan hubungan peranan di dalam masyarakat. Bagian terbesar dari buku itu membahas hubungan peranan itu. Dengan cara yang jelas ia tunjukkan bahwa peranan-peranan selalu saling berkaitan (peranan ayah mendugakan peranan-peranan dari anak-anak dan isteri) dan bahwa peranan-peranan tidak pernah sepenuhnya tetap; mereka ditandai oleh suatu ruang variasi tertentu. Tetapi keterangannya tidak berhasil mempersatukan peranan-peranan itu dalam suatu pola bersama untuk menjadi apa yang dapat dinamakan struktur dari suatu masyarakat. Mereka tetap merupakan hubungan *"clusters"*. Kalau ingin sampai kepada kesatuan yang lebih besar, maka hal itu hanya bisa kalau jaringan kontrol sosial dijadikan pusat perhatian. Kontrol sosial itu dapat diterangkan sebagai kekuasaan, *"The command over another's actions"* dan *the command over benefits and resources"*. Maka jaringan

[5]Perhatikan perkataan *relatively invariant* dalam menguraikan *arrangement of parts.* Jadi kemungkinan tersebut juga tidak banyak pada Nadel.

kekuasaan ini (yang ternyata dari peranan-peranannya) merupakan keseluruhan struktur sosial.

Suatu jawaban yang tidak begitu memuaskan. Lebih banyak hal yang terjadi dalam suatu masyarakat daripada hanya hubungan-hubungan kekuasaan dan ia dapat dibenarkan sepenuhnya kalau ia menyimpulkan: *"I cannot imagine anyone being very interested in it or deriving much enlightenment from the mere settingout of command positions in stationary states"* (hlm. 154). Walaupun demikian ia tetap mempertahankan pengertian struktur ini terhadap pengertian struktur dari kaum strukturalis, karena akhirnya ia tidak mau melangkah lebih jauh daripada memberi uraian tentang apa yang dapat diamati, sedangkan yang secara langsung dapat diamati itu tidak dapat diambil kesimpulan yang lebih jauh. Hal ini bukanlah sifat *sok pinter* atau tidak terpahami, karena Nadel mengerti benar, bahwa pengertian struktur Lévi-Strauss menghendaki keterangan, ditemukannya keteraturan. Tetapi keterangan dan keteraturan itu tidak ditemukannya, pikirannya ditujukan ke arah struktur dari *suatu* kebudayaan, sedangkan pikiran dari kaum strukturalis ditujukan ke struktur-struktur dari konfigurasi-konfigurasi, yang terdapat di banyak kebudayaan dan yang jelas mempunyai sejenis keteraturan sendiri (seperti misalnya perkawinan cross-cousin matrilateral). Yang menjadi sumber dari banyak salah pengertian dan diskusi ialah bahwa yang satu mencari struktur dari kebudayaan individual, sedangkan yang lain mencari struktur dari gejala-gejala kebudayaan tertentu. Struktur yang tersebut belakangan ini harus ditemukan dengan melakukan perbandingan, sedangkan yang tersebut terdahulu dengan membuat uraian. Dan pengalaman mengajarkan bahwa uraian yang paling baik pun, yang menemukan berbagai keterkaitan dalam suatu kebudayaan tertentu bagi kita, juga tidak begitu jelas secara menyeluruh, hingga struktur itu dapat digambar berupa model yang mirip dengan suatu model matematik dari struktur kebudayaan itu. Kalau akhirnya Nadel menyatakan bahwa kita belum sampai pada model-model yang bersifat menerangkan seperti yang dikehendaki oleh strukturalisme, memang ia benar, andaikata yang dipikirkan olehnya adalah model-model struktur dari suatu kebudayaan, tetapi tidak benar kalau hal itu diterapkan olehnya pada struktur kekerabatan seperti yang menjadi tujuan Lévi-Strauss, yaitu keteraturan yang berada dalam hakikat hal-ihwal.

Semua ini telah membawa kita jauh menyimpang dari *Radcliffe-Brown*. Jelaslah bahwa ia tidak sependapat dengan pengertian struktur Lévi-Strauss, yang mencari rasionalitas dalam konfigurasi. Tetapi yang menarik ialah bahwa dalam beberapa kali praktek dengan cara yang sangat cemerlang ia telah memberi sumbangan pada pengertian struktur dari Lévi-Strauss itu. Hal itu terjadi terutama sekali dengan karangannya pada tahun 1924, *The mother's brother in South Africa* (diterbitkan ulang dalam *Structure and Function*). Karangan ini dimaksudkan untuk membantah pemikiran bahwa avunkulat (kedudukan yang istimewa dari saudara lelaki ibu) adalah sisa dari zaman ketika maternat (matrilineat) bersifat universal, membawakan jauh lebih banyak daripada hanya sekadar bantahan. Ia memberikan tiga contoh tentang peristiwa di mana dalam persekutuan patrilineal yang ketat, saudara lelaki ibu dinamakan ibu lelaki, sedangkan saudara perempuan ayah diberi julukan ayah perempuan. Karena ramahnya, saudara lelaki ibu *(mobr)* mirip dengan ibu, sedangkan

saudara perempuan ayah *(vazu)* adalah keras dan otoriter seperti ayah. Kemudian ia membicarakan perbedaannya dengan situasi dalam persekutuan matrilineal, dengan memberikan beberapa contoh. Di sini saudara lelaki ibu *(mobr)* bukan sahabat, tetapi penguasa yang keras. Suatu visi yang dalam tahun-tahun yang sama sangat diperkuat oleh keterangan *Malinowski* tentang orang-orang Trobriand yang dalam masyarakatnya yang matrilineal saudara lelaki ibu *(mobr)* juga merupakan penguasa, sedangkan ayah adalah sahabat yang akrab. Melalui contoh-contoh ini disimpulkan beberapa soal pokok, yang 25 tahun kemudian memainkan peranan dalam karya *Lévi-Strauss.* Selain itu keterangan yang Radcliffe-Brown coba berikan tentang relasi dengan saudara lelaki ibu *(mobr)* dan dengan saudara perempuan ayah *(vazu)* dalam masyarakat patrilineal tidak benar, yang pada tahun 1924 itu tidak mengherankan. Ditegaskannya antara lain bahwa dalam saudara lelaki ibu harus dilihat suatu *extension*, suatu perluasan dari ibu yang ramah. Si anak menamakan saudara lelaki ibu, ibu lelaki karena ia diasosiasikan dengan ibunya, sehingga si anak meluaskan perasaannya terhadap ibu kepada saudara ibu. Dengan cara yang sama ia meluaskan kekerasan yang ia lihat dalam kelakuan ayah kepada saudara perempuan ayah. Keterangan itu, yang lama pengaruhnya itu, sudah tentu tidak menerangkan sesuatu apa pun. Andaikan pangkal pandangan itu benar, yaitu bahwa si anak membentuk istilah-istilah untuk sanak saudaranya menurut istilah-istilah yang dipelajarinya dalam pergaulannya dalam keluarga (suatu hipotesa yang lebih dari satu cara dapat dibantah), maka hal itu belum menerangkan, mengapa saudara lelaki ibu itu ramah. Bukankah ia lebih dulu harus bersikap seperti seorang ibu—ramah dan suka menolong—agar si anak mengenalinya sebagai ibu lelaki? Demikian pula halnya dengan istilah untuk saudara perempuan ayah *(vazu)*. Mengapa saudara lelaki ibu *(mobr)* dan saudara perempuan ayah *(vazu)* masing-masing berkelakuan suka menolong dan keras, seperti ibu dan seperti ayah? Jawab yang lebih tepat akan menyusul dalam bab berikut. Untuk sementara, cukuplah dinyatakan, bahwa Radcliffe-Brown mempunyai pandangan yang jernih terhadap arti relasi saudara lelaki-saudara perempuan dalam kehidupan yang primitif.

Suatu contoh lain tentang analisa yang tajam ialah analisa yang ia berikan tentang *joking relationship* yang di Afrika begitu penting. *Joking relationship* ini adalah hak yang dipunyai beberapa orang untuk bersikap sangat bebas terhadap sanak saudara tertentu (sesuatu kali terhadap kelompok orang asing tertentu). Sering hal itu terjadi dalam bentuk gangguan-gangguan kecil atau dengan menggunakan bahasa cabul. Yang paling sering digunakannya *joking relationship* itu di Afrika dan di antara orang-orang Indian Amerika Utara. Biasanya hal itu terjadi dalam relasi antara saudara lelaki ibu dan anak lelaki saudara perempuan, antara ipar lelaki, dan antara kakek-nenek dan cucu-cucu. Relasi antara kakek-nenek dan cucu-cucu biasanya sangat baik. Relasi antara saudara lelaki ibu dan anak lelaki saudara perempuan bisa mengambil bentuk yang lebih tajam, seperti meminjam atau mengambil seekor binatang dari ternak saudara lelaki ibu, yang kemudian saudara lelaki ibu itu paling banyak boleh mengambil binatang yang kurang berharga dari ternak kepunyaan anak lelaki dari saudara perempuannya. Kalau relasi-relasi itu lebih diteliti, kata Radcliffe-Brown, maka hal itu selalu terjadi dalam relasi antara pribadi-

pribadi yang karena perbedaan kelompok, posisi dan/atau umur terdapat ketegangan tertentu, sedangkan yang diinginkan agar hubungan itu tetap baik. Dalam hal seperti itu ada dua kemungkinan. Yang pertama ialah penghindaran, *avoidance taboo* yang telah ditulis oleh *Tylor*. Kemungkinan yang lain ialah *joking*, hak untuk mengganggu dan menggunakan bahasa yang kasar, sedangkan pihak yang lain dilarang menjadi marah mengenai hal itu, karena tradisi menentukan, bahwa ini adalah cara pergaulan yang baik di antara mereka.

Kalau ketegangan itu besar, seperti antara mertua perempuan dan menantu lelaki, pilihan terbaik ialah menghindar. Dengan panjang lebar Radcliffe-Brown menyatakan, penghindaran itu bukanlah karena permusuhan tetapi karena rasa hormat. Itulah motif, yang di mana-mana dikemukakan sendiri oleh mereka sendiri untuk menjelaskan adat itu. Tetapi dalam beberapa hal *joking* merupakan pemecahan untuk menjembatani jarak. Yang menarik dalam pernyataan yang berasal dari tahun 1940—yang seperti Anda dapatkan dalam berkas yang berulang-ulang dicetak kembali *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952—ialah pangkal pandangan yang bersangkutan tentang posisi mereka dalam sistem relasi kekerabatan, yang jelas mempunyai ciri-ciri yang sedikit banyak bersifat lebih universal dan khas bagi masyarakat sederhana. Seperti halnya dengan karangan yang terdahulu, contoh-contoh ini dapat dijadikan suatu argumen untuk memperkuat pemikiran, bahwa yang dipersoalkan dalam struktur adalah relasi dengan inti keteraturan hakiki.

*Catatan:* Hakikat dari pernyataan tentang saudara lelaki ibu dan tentang *joking* juga dimuat dalam *Introduction* dari Radcliffe-Brown dalam buku yang diterbitkannya bersama *Daryll Forde, African Systems of Kinship and Marriage*. Di dalamnya terdapat juga suatu penjelasan tentang sistem peristilahan kekerabatan Omaha (bandingkan mengenai hal ini dengan hlm. 309, di mana *Crow* terminologi dibicarakan, suatu varian pada Omaha terminologi yang muncul dalam sistem-sistem matrilineal). Radcliffe-Brown menghubungkan terminologi ini dengan arti besar dalam masyarakat ini yang menyukai keturunan unilineal, yaitu keturunan patrilineal. Juga di sini lagi suatu kejadian tentang bentuk organisasi dengan inti keteraturan hakiki.

Perhatian yang mendalam terhadap jenis keterkaitan ini sesekali terdapat juga dalam tinjauan Radcliffe-Brown yang agak hemat mengenai religi. Dalam tinjauan itu ia menggabungkan diri pada *Durkheim* dalam hal bahwa ia mengakui adanya fungsi pada religi. Tetapi ia merumuskannya dengan cara yang lain: religi menciptakan suatu kesadaran akan ketergantungan *(a' sense of dependence')* yang bersegi dua: di satu pihak ia membuat manusia dapat menanggung nasib malangnya karena dengan kepercayaan manusia memandang kepada kekuasaan pada siapa ia tergantung, dan di lain pihak ia dipaksa menyerahkan diri pada kekuasaan yang menguasai dia *(Religion and Society*, 1945; *Structure and Function*, hlm. 176). Banyak tinjauan tentang religi sebagai alat kontrol sosial dapat ditelusuri asalnya kembali pada keterangan ini.

Keterangan itu tidak memberitahukan sesuatu kepada kita tentang asal atau sebab dari kepercayaan pada kekuasaan-kekuasaan yang manusia merasa tergantung padanya. Radcliffe-Brown tidak memasuki pertanyaan-pertanyaan ini dan tidak pula membuat kesalahan dengan menyatakan bahwa fungsi sosial religi itu sendiri memberi keterangan tentang adanya religi itu. Ia membatasi diri pada fakta sebagaimana fakta itu menampakkan diri, dan bersamaan dengan itu ia berusaha menemukan yang umum dalam yang khusus. Suatu contoh yang baik ialah karangannya pada tahun 1929, "The Sociological Theory of Totemism" *(Structure and Function,* hlm. 116–132). Dalam karangan tersebut, totemisme Australia diuraikan olehnya sebagai *"a system of social solidarities ... between man and nature"*, artinya suatu usaha untuk membayangkan alam dan universum sebagai tatanan moral atau tatanan sosial. Berbeda dengan Durkheim, yang melihat dalam totemisme suatu proyeksi tatanan sosial dalam alam, ia menganggap totemisme sebagai penyatuan alam dalam tatanan sosial. Di samping itu ia mengemukakan, bahwa *"the conception of the universe as a moral order is not confined to primitive people, but is an essential part of every system of religion"* dan ia meneruskan: *"It is, I think, a universal element in human culture. With the question of why this should be so I cannot now attempt to deal"* (a.w. hlm. 131).

Bertahun-tahun kemudian, ketika Radcliffe-Brown sekali lagi kembali mempersoalkan totemisme (dalam *The comparative method in social anthropology,* yang dimuat dalam berkas yang diterbitkan oleh Srinivas, *Method in Social Anthropology,* 1958) ia sampai kepada beberapa pernyataan yang sangat penting untuk memahami ketentuan-ketentuan yang mendasari simbolik totemisme. Di samping contoh-contoh lain ia menunjuk ke *eaglehawk* dan *crow* yang sering terdapat sebagai moiety totem di Australia. Kedua-duanya sering terdapat bersama-sama dengan manusia. *Eaglehawk* itu terbang mendahului para pemburu, yang telah membakar rumput untuk memburu buruan kecil; *eaglehawk* mengambil bagiannya. Sebaliknya *crow* duduk di pohon dekat perkemahan, menunggu kesempatan untuk makan sisa-sisa makanan. Dua burung itu adalah pemakan daging dan demikian pula orang-orang Australia menganggap dirinya. Tetapi bedanya ialah bahwa *eaglehawk* makan korban yang hidup, sedangkan *crow* makan korban yang mati. Jadi, ada persamaan dan ada perbedaan. Soal lain ialah soal kelelawar dan burung pelatuk; pada suatu kelompok tertentu kelelawar adalah totem-kelamin lelaki, sedangkan burung pelatuk adalah totem kelamin wanita. Menurut pengertian Australia kelelawar adalah burung malam, sedangkan burung pelatuk adalah burung siang hari. Tetapi hal itu bukan soal yang menentukan bagi orang-orang Australia. Yang menentukan ialah bahwa kedua "burung" itu tinggal di lubang-lubang batang-batang pohon. Arti pilihan ini terletak dalam kesatuan yang menyatukan pertentangan, yaitu tinggalnya di dalam lubang-lubang pohon. Dengan lain perkataan, suatu pasangan membentuk kesatuan yang menyatukan pertentangan. Dari jauh pernyataan ini mengingatkan kita kepada pernyataan *De Josselin de Jong* tentang dualisme yang merupakan satu kesatuan. Maka tinjauan Radcliffe-Brown akan memainkan peran penting dalam uraian-uraian Lévi-Strauss tentang kekerabatan dan totemisme.

Ada satu soal yang tetap tidak disebutkan dalam semua hal yang diuraikan di

atas, yaitu sumbangan besar yang diberikan oleh Radcliffe-Brown dalam analisa terhadap sistem kekerabatan Australia. Rangkaian artikelnya *The social organization of Australian Tribes* yang pada tahun 1930 dan tahun 1931 membuka terbitan tahun pertama dari Oceania, memberikan pandangan yang baru dan jernih tentang sistem-sistem yang sepintas lalu nampak begitu aneh. Tiga di antaranya ialah *sistem Kariera* (dengan perkawinan cross-cousin bilateral), *sistem Karadjeri* dengan perkawinan cross-cousin matrilateral, dan akhirnya *sistem Aranda,* batu sandungan yang sebenarnya, sistem perkawinan dengan anak perempuan dari anak perempuannya saudara lelaki ibunya ibu *(momobrdodo)* sebagai perkawinan yang paling disukai. Masih ada beberapa variasi lain, tetapi dalam pengantar ini kurang penting untuk dipersoalkan. Yang tertarik pada hal-hal tersebut, bisa membacanya lebih banyak lagi dalam buku *A.P. Elkin, The Australian Aborigines,* yang berulang-ulang dicetak kembali, atau dalam karya yang lebih belakangan dari *R.M. & C.H. Berndt, The world of the first Australians.* Dalam paragraf berikutnya, sistem-sistem ini akan dibahas secara singkat. Dalam pembahasan itu nanti tidak akan diikuti uraian Radcliffe-Brown atau pernyataan orang lain, tetapi akan dikemukakan secara singkat bagaimana kita menafsirkan sistem-sistem itu sebaik-baiknya berdasarkan pengetahuan atas fakta-fakta yang kita miliki sekarang. Hal itu sendiri cukup mengandung pelajaran.

### 3. Sistem Kekerabatan Australia

Sistem kekerabatan Australia baru menjadi jelas kalau kita meninjaunya dengan latar belakang pola kehidupan keseluruhannya. Perlu dicatat bahwa pengetahuan tentang pola kehidupan ini tidak hanya penting untuk mendapatkan pengertian tentang kekerabatan, tetapi juga memberikan gambaran tentang cara hidup yang sangat primitif, namun yang sepenuhnya manusiawi. Australia bagi antropologi budaya merupakan daerah penting justru karena kombinasi kesederhanaan materiil dengan kegiatan rohani yang benar-benar kultural. Untuk itu secara singkat dapat dikemukakan hal-hal berikut:

1. Australia adalah suatu daerah yang sangat terisolasi. Mulai ditempati manusia kira-kira 30.000 tahun yang lalu. Sejak mulai zaman *post-glacial* kira-kira 3000 tahun sebelum Kristus isolasi itu bersifat total, karena naiknya permukaan laut. Baru dalam berkembangnya zaman *neolithicum,* teknik telah sedemikian maju hingga kontak melalui laut dari luar menjadi mungkin lagi (karena munculnya jenis-jenis kano yang lebih baik). Tetapi kontak ini tetap sangat terbatas; kontak itu terutama terjadi antara Irian dan Australia. Kemudian, berabad-abad sesudah Kristus (mulai kira-kira tahun 1600?), juga antara Indonesia dan Arnheesland (pelayaran oleh orang-orang Makasar). Pengaruh dari luar itu tetap tidak begitu penting. Di Australia telah tumbuh suatu kebudayaan, yang sangat mengejutkan sifat homogennya. Sifat homogen itu begitu mengejutkan, karena jumlah seluruh penduduknya tidak pernah lebih dari 300.000 jiwa (artinya, setiap 25 km² 1 jiwa), terbagi di antara 500 "suku" yang tersebar di seluruh benua, artinya yang hidup

di savana tropik dan subtropik, tetapi juga di gurun-gurun pasir dan di daerah-daerah hutan subtropik dan yang beriklim sedang. Jadi keadaan ekologinya sangat variabel.

*Catatan:* Sebaiknya keadaan Australia ini diingat, kalau ada pembicaraan tentang pengaruh ekologi terhadap kebudayaan!

Sifat homogen itu tidak harus diartikan bahwa tidak terdapat perbedaan, sebab perbedaan itu cukup banyak, bahkan lebih daripada yang kita ketahui karena pengetahuan kita tentang bagian tenggara, yang untuk pertama kali dihuni oleh orang Eropa, sangat terbatas. Tetapi di samping itu terdapat lebih dari cukup persamaan untuk menduga adanya lebih banyak kontak dan penyebaran (untuk itu ada juga petunjuk-petunjuk lain) daripada yang dapat diharapkan berdasarkan sifat primitif orang-orang Australia itu.

2. Semua orang Australia adalah pengumpul bama, yang hidup dalam kelompok-kelompok lokal yang tidak begitu besar. Konsentrasi periodik di daerah-daerah tempat makanan, dekonsentrasi (juga dari kelompok-kelompok lokal) pada masa-masa paceklik. Kebudayaan materiil sangat miskin: tongkat penggali dan kotak kayu (untuk butir-butir biji rerumputan yang dikumpul) bagi para wanita; lembing (dengan pelempar lembing) dan kayu lempar untuk orang-orang lelaki. (*Bumerang* yang bisa kembali sendiri tidak begitu luas dipakai.) Lembing-lembing sering dilengkapi dengan ujung dari batu. Anak panah dan panah tidak dikenal. Di daerah-daerah yang luas, pembangunan rumah terbatas pada pembuatan atap atau tirai angin. Banyak orang Australia tidak mengenal pakaian. Tetapi di daerah selatan yang dingin ada juga kulit-kulit binatang yang dipakai. Pertanian dan peternakan tidak dikenal. Anjing adalah satu-satunya binatang rumah. Orang-orang lelaki berburu, orang-orang perempuan mengumpulkan makanan dari tumbuh-tumbuhan (ubi-ubian, akar-akaran, biji-bijian, buah-buahan, sayur-sayuran) tetapi juga binatang lunak (kupang, siput) dan serangga. Dari nilai kalori makanan sekurang-kurangnya 70% dikumpulkan oleh orang-orang perempuan.
3. Kelompok lokal adalah dasar dari organisasi sosial. Biasanya (tidak selalu) kelompok lokal itu adalah kelompok eksogam yang karena juga sangat luasnya kebiasaan perkawinan patrilokal, dapat dinamakan patriklan. Sejumlah patriklan seperti itu bersama-sama bisa membentuk satu suku. Kejadian khas pembentuan suku ialah pembentukan suku Walbiri yang dibedakan dalam tiga atau empat sub-suku (Australia Tengah Utara). Di sini setiap sub-suku mempunyai daerahnya sendiri dan klan-klan yang termasuk dalam sub-suku itu juga tinggal bersama setempat. Lebih sering orang melihat bahwa setiap patriklan mempunyai daerah pengembaraan sendiri. Dalam keadaan seperti itu, kemungkinan pembentukan suku juga ada, tetapi sering sulit untuk membedakan suku yang satu dari suku yang lain, karena setiap kelompok lokal mempunyai relasinya sendiri dengan kelompok-kelompok lain. Dalam hal demikian "suku" ialah kelompok klan-klan yang bersama-sama mengadakan ritualnya. Jelaslah, bahwa

kelompok-kelompok lokal yang tinggal di dekat perbatasan antara dua "suku" seperti itu, sering kedua pihak itu mengambil bagian dalam ritual keagamaan, artinya kali ini dianggap termasuk "suku" ini dan lain kali dianggap termasuk "suku" yang lain. Karena itu banyak suku-suku itu tidak mempunyai namanya sendiri. Memang mereka memiliki inti yang tetap, tetapi mereka tidak mempunyai susunan tetap yang membedakan mereka dari lain-lain "suku"; dalam hal-hal seperti itu, juga tidak dapat dibedakan wilayah yang benar-benar wilayah suku.

4. *Raison d'etre* "suku" terutama terletak dalam ritual, sedangkan ritual itu sendiri bukan ritual suku yang sungguh-sungguh. Ritual itu lebih banyak merupakan ritual kelompok-kelompok dan orang-orang yang berkerabat satu sama lain dan yang saling membantu dalam penyelenggaraannya. Penyelenggaraan ritual merupakan pekerjaan utama dari orang Australia, artinya dari orang lelaki yang sudah agak tua, yang umumnya mempunyai dua isteri, isteri tua dan isteri muda, sehingga ada waktu luang baginya. Ritual itu langsung ada kaitannya dengan mitos, yang ada hubungannya dengan semua keistimewaan wilayah. Ritual antara lain bertujuan untuk memelihara berbagai jenis tanaman dan binatang. Dengan demikian, mereka hidup dalam lingkungan yang ditentukan oleh religi.
5. Dalam pelaksanaan ritual relasi kekerabatan mempunyai arti yang dominan. Kalau seorang muda harus dikhitan sebagai bagian dari inisiasinya, maka untuk itu ia "ditawarkan" oleh ayahnya (artinya ayahnya dan mereka yang tergolong ayahnya, jadi saudara lelaki ayah, anak lelaki dari saudara lelaki ayahnya ayah, dan seterusnya) kepada orang yang mengkhitan, yang adalah calon mertua lelaki (kemungkinan juga seorang saudara lelaki ibu/*mobr* atau anak lelaki dari saudara perempuan ayahnya ayah/*vavazuzo*) yang melakukan perbuatan itu, sedangkan orang muda itu didampingi oleh orang-orang segenerasinya, yaitu orang-orang yang diklasifikasi sebagai saudara lelaki dan ipar lelaki. Dalam susunan ini dua faktor penting dari kehidupan sosial Australia terwujud, yaitu:
6. a. Di Australia setiap orang dengan siapa kita berhubungan harus disapa dan dengan demikian diklasifikasi sebagai seorang kerabat. Hal ini mengakibatkan perluasan yang luar biasa dari kekerabatan yang diklasifikasi. Di Australia Utara dan Tengah situasi ini disederhanakan dengan menggolongkan semua orang dalam seksi dan subseksi, sehingga tempat setiap orang dalam ritual maupun dalam sistem perkawinan jelas kedudukannya (setidak-tidaknya dalam prinsip; selalu masih tetap saja ada permasalahan, tetapi orang-orang Australia tidak menghindarinya).

   *Catatan:* dalam literatur lama tidak dibicarakan tentang seksi dan subseksi, tetapi tentang kelas (empat atau delapan).

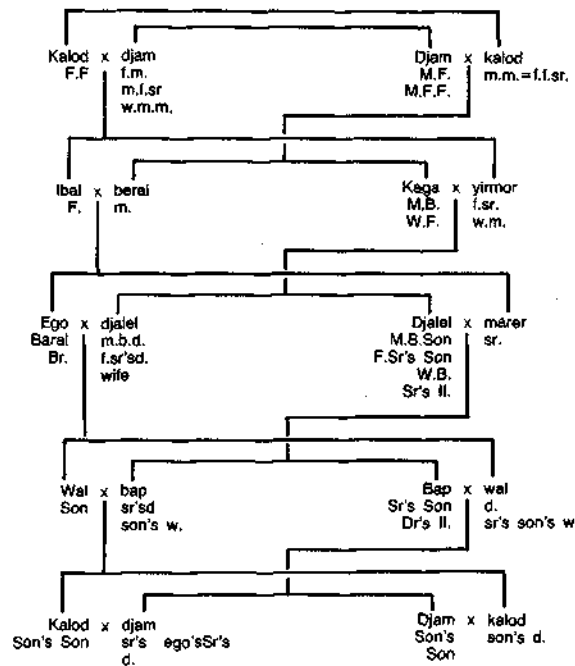
7. b. Dalam ritual diadakan pemisahan jelas antara generasi yang satu dengan generasi yang lain. Generasi-generasi yang berurutan berdiri berhadapan. Para ayah dan mertua lelaki melaksanakan inisiasi anak-anak lelaki dan menantu-menantu lelaki mereka, sedangkan mereka ini didamping lagi oleh orang-orang

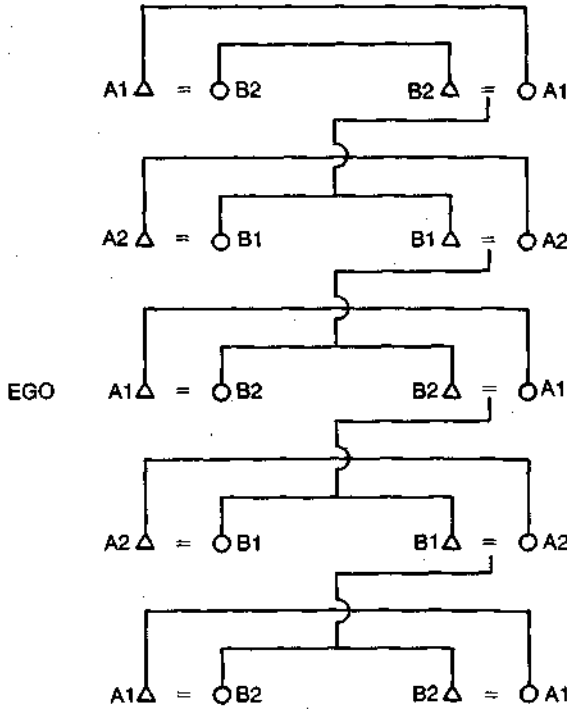
segenerasinya. Masih ada pihak ketiga, pihaknya para kakek, yang mengawasi para ayah dan dengan demikian bertindak sebagai pelindung cucu-cucu mereka. Maka dalam sistem seksi, hal ini mendapatkan wujudnya, kakek dan cucu lelaki termasuk dalam satu seksi, sedangkan ayah dan anak lelaki dalam seksi yang berlainan. Bisa juga hal ini digambarkan secara lain: generasi berselang-seling termasuk dalam seksi yang sama, generasi yang berurutan termasuk dalam seksi yang berlainan.

8. Corak penting lain dalam kehidupan persekutuan Australia ialah sering terdapatnya pembagian-dua. Dalam teori yang lazim ada kecenderungan memandang pembagian-dua itu sebagai bentuk pengaturan perkawinan, yang timbul karena kebutuhan akan adanya ketentuan-ketentuan tetap untuk relasi *connubium*. Menurut pendapat saya hal ini tidak benar. Pembagian dua lebih banyak merupakan kelanjutan dari ritual, di mana orang selalu berurusan dengan para pelaku di satu pihak dan para pembantu di lain pihak; pihak yang satu berhadapan dengan pihak yang lain; para pelaksana berhadapan dengan para penonton. Dalam sistem ritual Australia, para saudara yang tergolong dalam pertalian darah selalu berhadapan dengan para saudara yang tergolong dalam pertalian perkawinan, para penerima pengantin berhadapan dengan para pemberi pengantin, pembagian-dua otomatis juga menjadi pembagian-dua matrimonial.
9. Akhirnya perlu juga dikemukakan dua gejala Australia yang khas, yang pertama ialah *gerontocratie* (harfiah: pemerintahan orang tua). Para pemimpin ritual adalah orang-orang tua, yang hanya bisa melaksanakan fungsinya kalau mereka mempunyai dua isteri. Ini hanya mungkin kalau orang-orang lelaki kawin dalam usia tua dan orang-orang perempuan kawin dalam usia muda. Dan memang itulah yang terjadi. Inisiasi para pemuda lelaki yang berlangsung lama dengan jarak waktu ritual yang panjang dan berurutan, menguntungkan kemungkinan ini. Tetapi akibatnya ialah urut-urutan generasi terancam menjadi kacau. Sebab kalau anak-anak perempuan itu kawin pada umur rata-rata 13 tahun, dan anak-anak lelaki kawin pada umur rata-rata 25 tahun, maka ego dari saudara lelaki ibu rata-rata kawin 12 tahun lebih lambat daripada egonya ibu, dan anak-anak dari saudara lelaki ibu dengan demikian rata-rata 12 tahun lebih muda daripada ego. Sebaliknya anak-anak dari saudara perempuan ayah rata-rata 12 tahun lebih tua daripada ego. Akibat dari ketidaksesuaian seperti itu bagi pola generasi diatasi dengan memberikan kesempatan kepada orang-orang tua untuk kawin dengan perempuan muda seksi yang sama yang juga boleh dikawini oleh anak lelaki dari anak lelaki mereka (karena itu, bagi orang-orang tua, yang mengikuti sistem Aranda, seorang anak perempuan dari anak lelaki saudara perempuan *(zuzodo)* yang, kalau ia benar-benar anak perempuan dari anak lelaki saudara perempuan *(zuzodo)*, rata-rata berumur 12 tahun lebih tua daripada anak lelaki dari anak lelakinya yang sebenarnya dan karena itu tidak dapat dipertimbangkan untuk perkawinan dengan anak lelaki itu). Dengan demikian sistem itu dapat bertahan.
10. Gejala kedua yang dalam hubungan ini perlu dikemukakan ialah kecenderungan (yang juga berulang-ulang dikonstatasi di luar Australia) "*to marry a little bit far away*", artinya kecenderungan mencari partner kawin yang agak berjarak, dalam

suatu kelompok yang agak terpisah sampai pada kelompok yang lebih jauh terpisah. Suatu kecenderungan yang wajar, karena memelihara relasi dengan kelompok-kelompok yang agak jauh memberikan rasa aman pada waktu paceklik. Kalau hidup dalam kelompok patrilineal wajarlah mencari penghubung untuk mengikat perkawinan seperti itu di garis ibu (yang telah ada kontaknya), tetapi lebih baik tidak pada saudara lelaki ibu (yang masih dekat), tetapi pada kerabat yang agak jauh. Jadi dengan sendirinya yang dipilih ialah saudara lelaki dari ibunya ibu.

## 4. Sistem Kariera dan Sistem Empat Seksi

Sejak dari Radcliffe-Brown para penyelidik di Australia semua sependapat untuk memperingatkan agar tidak mengidentifikasikan sistem seksi dengan sistem perkawinan. Memang ada hubungannya, tetapi bukan langsung, karena orang-orang Australia sendiri dalam mengikat perkawinan selalu berpangkal dari perhitungan mereka mengenai kekerabatan yang sebenarnya, tidak berpangkal dari seksi (atau, di lain tempat, subseksi). Mungkin penyebabnya ialah bahwa sistem seksi tersebut timbul dalam kaitannya dengan ritual yang memang ada sangkut-pautnya dengan kekerabatan. Sebab ritual memang dirayakan bersama dengan sanak saudara, tetapi

X menghubungkan suami dan isteri.
| menghubungkan ayah/ibu dan anak.
⊓ menghubungkan saudara lelaki dan saudara perempuan.

**Gambar 15.**
Jenis Kariera (diambil dari A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, hlm. 93).

**Gambar 16.**
*Sistem Kariera dengan perkawinan cross-cousin bilateral.* Huruf besar A dan B merupakan patrimoiety, angka-angka 1 dan 2 adalah matrimoiety. Dengan berselang-selingnya generasi kembali ke kombinasi yang sama. Perhatikan bahwa model ini secara *formal* adalah suatu model untuk pertukaran saudara lelaki dan saudara perempuan yang dilanjutkan, tetapi bahwa pertukaran seperti itu tidak pernah dikombinasikan dengan perkawinan *cross-cousin*. Jadi relasi saudara lelaki-saudara perempuan semuanya harus diartikan *classificatoir*.

sanak saudara, tidak boleh diidentifikasikan dengan ritual. Hal ini merupakan masalah yang kurang dipahami oleh para penyelidik yang kemudian, yang membuat kekacauan itu menjadi lama.

Sistem perkawinan diterangkan dalam Gambar 15 (dikutip dari Elkin, *The Australian Aborigines)* dan Gambar 16. Masyarakatnya terbagi dalam dua moiety, yang kadang-kadang patrilineal, kadang-kadang matrilineal. Dua-duanya terjadi; pada umumnya hal ini tidak begitu menjadi persoalan, sebab kalau sistem lembaganya patrilineal, sistem pembagian-dua matrilineal tetap laten. Hal ini dibuat jelas oleh Gambar 16. Kita bertitik tolak dari jenis patrilineal yang lebih lazim.

Karena itu, Gambar 16 berpangkal pada kedua garis keturunan yang patrilineal, A dan B, yang *connubium*-nya bertimbal-balik (kalau kita berpangkal pada matrilineat dengan sendirinya hal itu menjadi 1 dan 2). Istilah untuk lelaki dan perempuan adalah identik, kecuali untuk saudara lelaki dan saudara perempuan. Juga istilah untuk kakek/nenek dan cucu-cucu adalah identik (*kalod* dan *djam*; lihat

Gambar 15). Jadi hal ini mengandung pembatasan yang lebih jauh lagi terhadap sejumlah istilah kekerabatan daripada yang timbul dari jenis perkawinan itu semata-mata. Kita telah melihat (hlm. 306, 307 dan Gambar 5) bahwa perkawinan cross-cousin bilateral membawa serta identifikasi istilah-istilah untuk sejumlah besar kerabat. Jadi, pada orang-orang Kariera dan kelompok-kelompok semacam itu hal ini lebih jauh lagi. Jadi istilah *kalod* digunakan untuk berturut-turut *vava* (ayahnya ayah), *momobr* (saudara lelaki ibunya ibu), *vavazu* (saudara perempuan dari ayahnya ayah), *momo* (ibunya ibu), *zozo* (anak lelakinya dari anak lelaki), *dodoma* (suami dari anak perempuannya anak perempuan), *zodo* (anak perempuannya anak lelaki, *dozovr* (isteri dari anak lelakinya anak perempuan). Dengan cara yang sama *djam* = *vamo* (ibunya ayah), *vamobr* (saudara lelaki dari ibunya ayah, *mova* (ayahnya ibu), *movazu* (saudara perempuan dari ayahnya ibu), *dozo* (anak lelaki dari anak perempuan), *dodo* (anak perempuan dari anak perempuan), *zozovr* (isterinya anak lelaki dari anak lelaki), *zodoma* (suaminya anak perempuan dari anak lelaki). Juga dalam generasi para anak istilah-istilahnya dihemat. Dalam generasinya sendiri istilah itu lebih dari satu, karena di sini dibedakan saudara lelaki dari saudara perempuan. Hanya dalam generasi ayah/ibu dikenal empat istilah, yaitu istilah untuk ayah, ibu, saudara lelaki ibu, dan saudara perempuan ayah. (Dengan sendirinya istilah-istilah itu juga digunakan secara diklasifikasikan, seperti *va* (ayah) = *vabr* (saudara lelaki ayah), *mo* (ibu) = *mozu* (saudara perempuan ibu), dan seterusnya.) Dengan adanya variasi yang lebih bervariasi ini, maka generasi ayah/ibu mengambil tempat yang istimewa. Memang ada alasannya untuk itu, sebab itu adalah generasi yang mempunyai otorita, generasi dari ayah dan mertua lelaki Ego yang melakukan inisiasi, begitu pula generasi mertua perempuan yang harus dihindari dan dihormati olehnya.

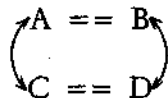
Jadi semuanya ini tidaklah begitu aneh, dengan membedakan generasi yang berurutan dengan generasi yang berselang-seling. Di samping itu generasi I, III, dan V yang berselang-seling adalah dari susunan yang sama (kombinasi-kombinasi yang sama untuk garis-garis patri dan matri). Perbedaan di antara generasi itu menjadi kelihatan dalam ritual di mana mereka merupakan kelompok-kelompok tersendiri, yaitu sebagai berikut:

| | moiety A | moiety B |
|---|---|---|
| generasi II | para ayah yang menyerahkan anak-anak lelaki mereka untuk dikhitan | para mertua lelaki yang melaksanakan pengkhitanan para menantu lelaki mereka |
| generasi III | para saudara lelaki yang lebih tua yang membantu inisiandi; para saudara lelaki yang lebih muda yang kemudian akan mendapat gilirannya | para ipar lelaki yang membantu inisiandi |

Kalau orang memperhitungkan hadirnya generasi kakek/nenek, maka didapatkan sebagai berikut:

| | moiety A | moiety B |
|---|---|---|
| generasi I | vava dan momobr yang mengawasi va, agar ia tidak keterlaluan | mova dan vamobr yang mengawasi Ego dari mobr |
| generasi II | para ayah yang menyerahkan anak-anak lelaki mereka untuk inisiasi | para mertua lelaki, misalnya mobr, mungkin juga vazuma yang mengkhitan zuzo atau vrbrzo |
| generasi III | Ego dan para saudara lelaki, obyek inisiasi | para calon saudara lelaki dari isteri yang membantu Ego |
| generasi IV, V, dan seterusnya. | dan seterusnya. | |

Karena generasi I identik dengan generasi II dan V, seperti juga II identik dengan IV, maka itu berarti ada dua genersi dan dua moiety yang eksplisit (pasangan moiety yang lain tetap implisit). Jadi ada empat kelompok atau seksi, masing-masing dengan namanya sendiri. Dengan cara yang paling singkat dan paling tepat hal ini dinyatakan dalam skema sebagai berikut:

A == B
C == D

Di sini patrimoiety yang satu terbentuk oleh A dan D, sedangkan yang lain oleh B dan C. Tanda == mempunyai arti bahwa orang lelaki dari A kawin dengan orang perempuan dari B dan orang lelaki dari B kawin dengan orang perempuan dari A, jadi relasi timbal balik yang khas untuk perkawinan cross-cousin bilateral. Begitu pula C saling kawin dengan D. Anak panah bengkok menyatakan relasi ibu-anak. Seorang wanita B mendapatkan anak D, seorang wanita D mendapatkan anak B. Begitu pula seorang wanita A mendapatkan anak C dan seorang wanita C mendapatkan anak A. Yang menarik ialah, bahwa orang-orang Australia itu jelas menyadari sifat bilineal yang terkandung di dalamnya; orang-orang lelaki adalah warga dari kelompok lokal (patriklan) dari ayahnya, tetapi seksi tempat mereka tergabung ditentukan oleh ibunya. Seorang ibu D selalu mendapatkan anak B, seorang ibu A selalu mendapatkan anak C. Ini prinsip yang penting; hal ini tidak banyak diketahui selama setiap orang kawin dalam seksi yang ditentukan. Tetapi soalnya menjadi penting kalau terjadi apa yang dinamakan perkawinan-perkawinan salah. Kalau A kawin dengan seorang wanita C, maka anak-anaknya mau tidak mau menjadi A yang mestinya D. Memang dengan persetujuan masing-masing ada cara-cara untuk melempangkannya, tetapi hal itu tidak akan dibahas di sini.

Sekitar skema ini dan penjelasan yang diberikan oleh *Radcliffe-Brown* mengenai hal ini telah tumbuh suatu terminologi sendiri, yang bersifat khas bagi sistem-sistem Australia. Dengan demikian A dan B bersama merupakan *pair* (pasangan, seperti C dan D), yaitu pasangan perkawinan. Sebaliknya A dan D (ayah dan anak lelaki) merupakan apa yang ia namakan *couple* (seperti B dan C), artinya dua generasi yang termasuk dalam satu moiety atau klan, dan B dan D (seperti A dan C) merupakan satu *cycle*, suatu istilah yang tidak begitu jelas yang menunjukkan kepada fakta, bahwa seorang wanita B mendapatkan seorang anak perempuan D yang dalam perkawinannya mendapatkan lagi seorang anak perempuan B, dan terus demikian *adinfinitum*. Bahwa persoalannya adalah *cycle* baru ternyata jelas kalau terdapat delapan subseksi (bandingkan Gambar 20).

Dalam hubungan ini akhirnya masih perlu dikemukakan, model organisasi ini tidak memuat petunjuk-petunjuk yang memungkinkan kita menarik kesimpulan bahwa ada kecenderungan untuk mencari relasi perkawinan di tempat yang jauh. Menurut model itu *vava* bisa benar-benar seperti *momobr*, juga bersama dengan *momobr* termasuk dalam kelompok lokal yang sama. Tentu saja tidak perlu demikian, tetapi kemungkinan itu sudah cukup untuk menunjukkan bahwa pembagian dalam empat seksi itu terlepas dari kecenderungan untuk kawin jauh. Model itu memang tidak menutup kemungkinan bahwa kecenderungan itu diikuti. Yang normal ialah bahwa *vava* dan *momobr* memang termasuk dalam kelompok-kelompok lokal yang berlainan. Soalnya hanyalah bahwa itu tidak dimasukkan dalam terminologi. Perkawinan dengan cross-cousin yang sungguh-sungguh merupakan kekecualian, sedangkan dengan mereka yang diklasifikasikan cross-cousin merupakan soal biasa.

Masih ada lagi hal lain yang lebih disukai, yang tidak dinyatakan dalam ketentuan-ketentuan perkawinan yang eksplisit. Kalau orang bertanya kepada seorang lelaki Kariera bagaimana dan di mana ia menemukan *djalel* (cross-cousin) untuk dikawini, maka jawabannya ialah bahwa ia lakukan itu melalui *kaga*, yang ia maksudkan saudara lelaki ibu yang benar-benar atau setidak-tidaknya saudara lelaki ibu yang dekat. Saudara lelaki ibu itu adalah relasi yang melakukan perundingan-perundingan perkawinan. Juga terdapat perasaan tertentu yang lebih menyukai kawin dengan *mobrdo* (= anak perempuan saudara lelaki ibu) daripada dengan *Vazudo* (= anak perempuan dari saudara perempuan ayah). Secara terminologis hal itu tidak nampak (keduanya disebut dengan istilah yang sama), tetapi itu ada efeknya dan akhirnya bentuk itu mendapatkan wujudnya sendiri. Tetapi dengan demikian kita sampai ke suatu jenis yang sama sekali lain, yaitu jenis Karadjeri yang dibahas dalam bab berikut.

### 5. Sistem Aranda dan Sistem Delapan (Sub) Seksi

Dalam sistem Aranda dilarang untuk kawin dengan yang sungguh-sungguh cross-cousin. Larangan itu dirumuskan dalam perintah tegas untuk justru kawin dengan satu cross-cousin kedua tertentu (jadi seorang cross-cousin tingkat dua), yaitu dengan anak perempuan dari anak perempuannya saudara lelaki dari ibunya

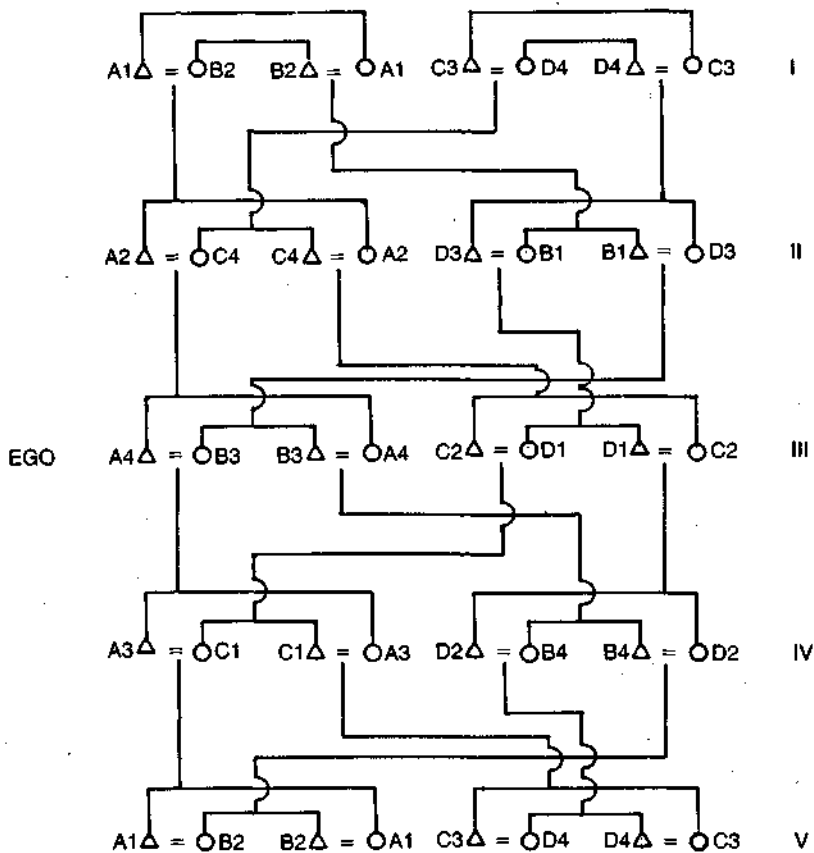
ibu. Sepintas lalu perintah ini merupakan pembatasan yang sangat keras, tetapi analisa terhadap sistem itu segera menunjukkan, bahwa masih ada tiga cross-cousin kedua lainnya yang memenuhi syarat-syarat peristilahan yang digunakan itu. Di samping itu pada jenis perkawinan ini istilah *momobrdodo* harus diartikan secara klasifikasi. Perkawinan dengan yang sungguh-sungguh *momobrdodo* jarang terjadi.

Sekilas semua ini memberikan kesan yang sangat ruwet. Tetapi kalau bersabar dan diadakan analisa yang teliti, ternyata semuanya itu sangat logis duduk perkaranya. Orang-orang Aranda memahami baik sekali logika kekerabatan. Kita mulai dengan Gambar 17, yang dikutip dari *Elkin*, o.c., dan dijumpai lagi beberapa istilah yang telah dikenal dalam Gambar 15. Agar mudah terlihat secara menyeluruh dalam skema Karieranya, Elkin telah menggunakan istilah-istilah dari orang-orang Nyul-Nyul; dari suku utara Nyul-Nyul ia dapat membuat skemanya tentang sistem Aranda (yang agak luas tersebar di Australia Tengah dan Utara).

Yang pertama menonjol ialah, bahwa di sini urusannya bukan dengan dua tetapi dengan empat garis. Di samping jalur ayahnya ayah (*vava*) dan ayahnya ibu (*mova*) ada tambahan garis saudara lelaki dari ibunya ibu (*momobr*) dan saudara lelaki

**Gambar 17.**
Jenis Aranda. Diambil dari A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, hlm. 102.

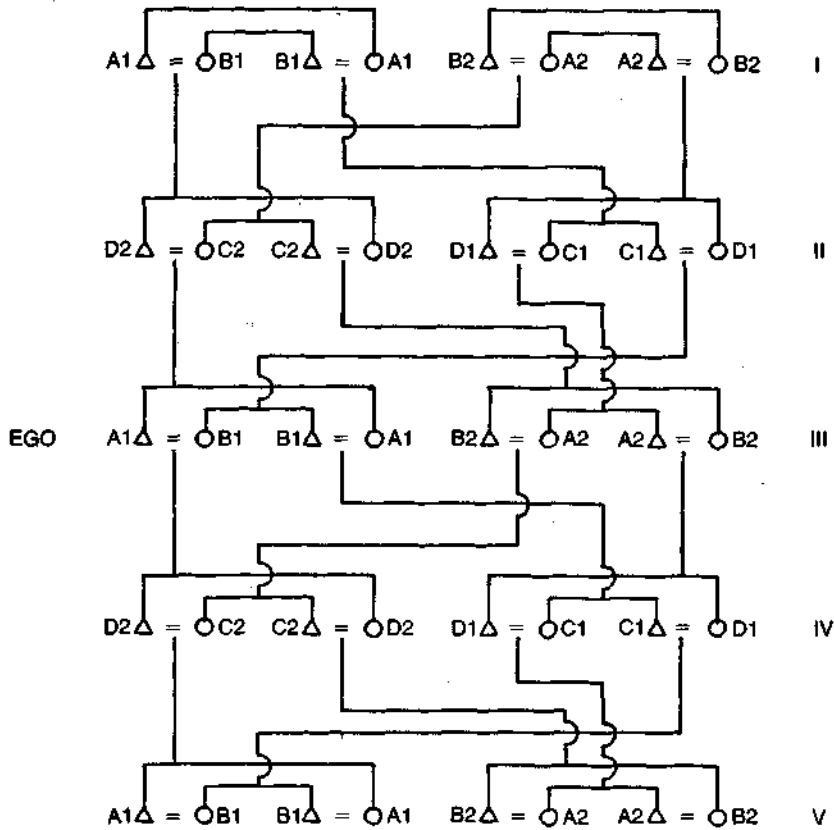
ibunya ayah (*vamobr*). Jadi telah terjadi pemisahan antara ayahnya ayah (*vava*) dan saudara lelaki dari ibunya ibu (*momobr*), antara ayahnya ibu (*mova*) dan saudara lelaki dari ibunya ayah (*vamobr*). Dengan demikian jumlah istilahnya menjadi dua kali lipat, tetapi pada umumnya tetap terbatas. Sebab prinsipnya, para anggota perempuan dari generasi pertama disebut dengan istilah-istilah yang sama seperti saudara-saudara lelaki mereka, tetap dipertahankan (*kalod* = ayahnya ayah (*vava*) dan saudara perempuan dari ayahnya ayah (*vavazu*) dan seterusnya). Demikian pula dipertahankan identitas dari istilah-istilah untuk generasi kakek/nenek dengan istilah-istilah untuk generasi para cucu (generasi-generasi I dan V dari skema). Juga dalam generasi-generasi sisanya ada tambahan beberapa istilah, tetapi tidak ada gunanya untuk membahasnya secara terinci.

Yang lebih penting ialah menganalisa lebih mendalam empat garis itu. Titik tolak analisa tersebut ialah bahwa kelompok orang-orang Aranda itu adalah (klan-

**Gambar 18.**
*Perkawinan dengan anak perempuan dari anak perempuannya saudara lelaki ibunya ibu.*
Kombinasi dari keempat garis patri dengan empat garis matri memungkinkan 16 kombinasi yang berbeda-beda. Kombinasi-kombinasi dari generasi pertama kembali dalam generasi kelima.

klan) patrilineal, dan orang-orang lelaki kawin patrilokal. Jadi ada empat garis keturunan patrilineal. Di samping itu harus diingat kenyataan bahwa isteri yang ideal didapatkan melalui saudara lelaki dari ibunya ibu. Jadi, jelas orang Aranda juga memperhatikan garis ibu, walaupun hal ini tidak begitu jelas dilembagakan seperti garis ayah. Kedua garis itu dinyatakan dalam skema Gambar 18, garis-garis ayah dinyatakan dengan huruf-huruf A, B, C, dan D, sedangkan garis ibu dinyatakan dengan angk-angka 1, 2, 3, dan 4. Ego ada di tempat yang sama seperti pada Gambar 17.

Skema itu membuat jelas bahwa ada 16 kemungkinan kombinasi yang berbeda-beda dari garis patri dan garis matri, dan dalam generasi kelima kombinasi-kombinasi yang sama kembali lagi seperti dalam generasi I. Kita lihat lebih lanjut, bahwa A kawin dengan B dan C, tetapi tidak dengan D (garis Ego saudara lelaki ibunya ibu), sedangkan B kawin dengan A dan D, tetapi tidak dengan C. Jadi, ada dua patrimoiety, yaitu AD dan BC. Dengan cara yang sama terdapat dua matrimoiety, yaitu 1 dan 4 terhadap 2 dan 3, meskipun ke luar relasi ini tetap bersifat laten. Ke luar, artinya dalam bentuk pelembagaannya, yang nyata terlihat hanyalah garis-garis patri (yang dapat dianggap sebagai kelompok-kelompok patriklan-patriklan yang dilokalisasi) yang mengadakan perkawinan di antara mereka dan yang merayakan ritual bersama-sama. Garis-garis matri tidak menunjukkan kelompok-kelompok yang dilembagakan, tetapi menunjukkan relasi antara kelompok-kelompok yang dilembagakan, yaitu relasi yang terjadi karena perkawinan. Karena itu patut hal ini mendapatkan perhatian, bahwa sistem ini berhasil menyebarkan perkawinan dengan cara yang efektif. Garis patri A berturut-turut mempunyai relasi dengan garis matri 1, 2, 4, dan 3, setelah itu kembali lagi ke 1. Hal yang sama terjadi dengan cara yang sama dengan garis-garis yang lain. Jadi keseluruhannya merupakan suatu jaringan yang besar.

Tetapi masih ada keteraturan lain. Bagi orang-orang Australia dengan perhatiannya yang khusus terhadap perbedaan antara generasi yang berurutan dan persamaan antara generasi-generasi yang berselang-seling tentunya keteraturan itu penting. Dalam generasi I, A kawin dengan B, dalam II dengan C, dalam III kembali dengan B. Begitu pula 1 dalam I kawin dengan 2, dalam II dengan 3 dan dalam III kembali dengan 2. Sementara pada empat generasi (jadi dalam generasi V) telah terjadi pengulangan sepenuhnya, situasi yang semula terjadi juga ulangan sebagian yang berselang-seling. Dalam generasi ketiga lelaki itu kawin lagi dengan perempuan dari garis patri yang sama seperti dalam generasi pertama, artinya dengan perempuan dari salah satu patriklan dengan mana generasi *vava* itu kawin. Jadi pertalian antara kedua garis patri itu sama dengan di generasi pertama dan generasi ketiga. Dalam generasi kedua dan keempat pertalian perkawinan dengan garis patri yang lain diulang. Satu corak lain yang menarik ialah, bahwa dalam generasi III Ego termasuk dalam garis matri yang sama (yaitu 4) seperti saudara lelaki ibunya dari ibu (*momobr*).

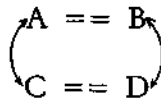
Karena biasanya dalam ritual tiga, paling banyak empat generasi yang berperanan tetap dan tergabung berpasangan (berselang-seling), maka model lima generasi dari skema Gambar 18 sedikit terlalu luas dan terlalu banyak mencakup

**Gambar 19.**
*Gambar terinci dari sistem delapan seksi.*

untuk dijadikan pangkal dalam merayakan ritus. Dalam ritus itu terutama dua generasi yang berurutan dan satu generasi tiga yang lebih tua yang berurusan. Dalam kedua generasi yang berurutan itu, semua posisi telah tercakup, karena generasi yang berselang-seling itu identik. Karena itu 16 kombinasi dari skema Gambar 18 tanpa keberatan dapat dijadikan delapan, yaitu delapan yang dikenal sebagai subseksi. Hal ini telah diolah dalam Gambar 19 dengan menggunakan lambang-lambang yang biasanya untuk subseksi. Lambang-lambang itu mirip dengan lambang-lambang yang digunakan dalam Gambar 18, tetapi isinya lain. Adalah penting memperhatikan hal ini dengan baik. Mereka mempunyai pangkal yang berbeda, yaitu sistem empat seksi, yang merupakan pengolahan dengan membagi setiap seksi menjadi dua.

Yang terakhir ini memerlukan sedikit keterangan. Untuk itu kita kembali ke kenyataan yang telah lebih dulu disebutkan, bahwa orang-orang Australia sendiri dalam praktek perkawinan mereka dalam pemilihan partner *tidak* mendasarkannya pada seksi atau subseksi di mana para calon yang hendak kawin itu tergabung, tetapi pada ketentuan kekerabatan yang menetapkan dengan kerabat mana mereka boleh dan tidak boleh kawin. Kenyataan bahwa pengaturan seksi dan subseksi juga dapat

memberikan kemungkinan untuk itu, diabaikan. Kenyataan ini merupakan petunjuk yang jelas, bahwa seksi dan subseksi itu terutama tidak bertalian dengan pengaturan perkawinan, tetapi dengan ritual. Dari segi kekerabatan dan pengaturan perkawinan dengan demikian tidak ada kebutuhan untuk memberikan bentuk yang dilembagakan kepada 16 kombinasi, yang kita temukan pada skema Gambar 18. Bahkan kemungkinan untuk melembagakan pembagian dalam delapan kelompok (kelompok-kelompok delapan seksi) pun tidak ada kebutuhan yang benar-benar mendesak. Maka orang-orang Aranda Selatan merasa cukup dengan empat seksi yang fungsinya dalam ritual ternyata jelas dari tabel di halaman 546. Sebenarnya itu saja sudah cukup, dan semuanya yang lebih dari itu dianggap oleh orang-orang Aranda Selatan sebagai sikap berlagak semata-mata oleh tetangga-tetangga mereka di utara.

Pendapat ini tidak sepenuhnya adil, sebab pemisahan AD-moiety dari sistem Kariera (lihat hlm. 547) menjadi dua garis A1A2A4A3 dan D4D3D1D2 yang dilukiskan dalam Gambar 18. Dari kedua garis itu (yang dapat disebut semi-moiety) diharapkan untuk menjadi dasar dalam ritual dan untuk saling membantu di dalam moiety. Dalam hubungan ini bukannya tidak ada kepentingan bahwa orang-orang segenerasi dari Ego dalam garis keturunan sejajar dari saudara lelaki ibunya ibu (*momobr*) adalah anak lelaki dari anak lelakinya saudara lelaki ibunya ibu *(momobrzozo) kamad* dari Gambar 17. Karena itu ada manfaatnya untuk menggunakan kemungkinan, yang disediakan oleh penataan kekerabatan (ingatlah akan kesejajaran yang tadi dimintakan perhatian antara generasi I dan III dari Gambar 18 di satu pihak dan generasi II dan IV di lain pihak) untuk memberikan wujud pada pemisahan dalam semi-moiety melalui pemisahan keempat seksi itu masing-masing dalam dua subseksi yang bagi setiap Ego bertepatan dengan garis ayahnya ayah (*vava*) dan dengan garis saudara lelaki ibunya ibu (*momobr*). Dikembalikan pada skema seksi-seksi:

A == B
C == D

maka terdapatlah subseksi A1, A2, B1, B2, C1, C2, D1, dan D2. Subseksi ini terdapat dalam skema Gambar 19 dalam suatu bentuk yang nampaknya bersambung pada Gambar 18, tetapi yang sebenarnya berbeda. Suatu bentuk yang disederhanakan dari skema Gambar 19 ini terdapat dalam Gambar 20, yang umum menggunakan skema dari sistem delapan (sub)-seksi.

*Catatan:* Perhatikan bahwa A1, A2, B1, dan seterusnya dalam skema subseksi Gambar 19 dan 20 tidak bertepatan dengan huruf-huruf dan angka-angka yang sama dalam skema dari Gambar 18. Mereka mempunyai isi yang sama sekali berlainan. Dalam skema Gambar 19 dan 20, A1 dan A2 adalah sub-subseksi yang sejajar, di mana A1 mencakup generasi yang berselang-seling dari ayahnya ayah (*vava*), Ego dan anak lelakinya anak lelaki *(zozo)*; A2 mencakup generasi dari saudara lelaki dari ibunya ibu (*momobr*), anak

**Gambar 20.**
*Model sistem delapan (sub) seksi.*

lelaki dari anak lelaki dari saudara lelaki ibunya ibu (*momobrzozo*), dan generasi dari anak lelaki dari anak lelakinya anak lelaki dari anak lelaki dari saudara lelaki ibunya ibu (momobrzozozozo); yang terakhir dalam sistem ini adalah identik dengan anak lelaki dari anak perempuan dari saudara perempuan *(zodozo)* Ego.

Gambar 20 menunjukkan arti yang terkandung dalam semuanya ini di bidang kekerabatan, kalau subseksi itu dianggap sebagai kelas perkawinan (suatu hal yang *tidak* dilakukan oleh orang-orang Australia sendiri, tetapi oleh para etnolog yang melakukan penelitian dan yang dengan keras kepala mempertahankan pendirian mereka atas dasar keadaan bahwa di Australia kelompok-kelompok ritual memang bertepatan dengan kelompok-kelompok kekerabatan). Untuk jelasnya perhatikan hal-hal berikut:

lelaki $A_1$ mengawini perempuan $B_1$ anak-anaknya $D_2$
lelaki $D_2$ mengawini perempuan $C_2$ anak-anaknya $A_1$
lelaki $A_2$ mengawini perempuan $B_2$ anak-anaknya $D_1$
lelaki $D_1$ mengawini perempuan $C_1$ anak-anaknya $A_2$
lelaki $B_1$ mengawini perempuan $A_1$ anak-anaknya $C_1$
lelaki $C_1$ mengawini perempuan $D_1$ anak-anaknya $B_1$
lelaki $B_2$ mengawini perempuan $A_2$ anak-anaknya $C_2$
lelaki $C_2$ mengawini perempuan $D_2$ anak-anaknya $B_2$

*Pairs* (pasangan kawin) adalah $A_1B_1$, $A_2B_2$, $C_1D_1$ dan $C_2D_2$.
*Couples* (kelompok ayah-anak lelaki) adalah $A_1D_2$, $A_2D_1$, $B_1C_1$, dan $B_2C_2$.
*Cycles* adalah $B_1D_2B_2D_1B_1$ dan $A_1C_1A_2C_2A_1$.

Istilah *cycle* sekarang menjadi jauh lebih jelas daripada dalam sistem empat seksi. Generasi yang berurutan dari ibu merupakan suatu matri-moiety yang lengkap, yang satu BD, yang lain AC, di mana para ibu dari setiap generasi baru datang dari suatu patri-moiety lain. Kedua patri-moiety itu ialah AD dan BC.

Sekarang dapatlah diteliti dengan lebih baik lagi, ciri-ciri umum dari sistem itu. Untuk itu ada alasan yang khas, sebab sistem Aranda telah disebut sebagai sistem perkawinan dan kekerabatan yang paling sempurna *(De Josselin de Jong)*. Dan memang tepat. Ia mengkombinasi pertukaran langsung antarkelompok (A1 memberi wanita kepada B1 dan B1 memberi wanita kepada A1) dengan kemampuan sirkulasi

hubungan yang aneh. Yang terakhir ini terjadi karena seorang lelaki dari generasi berikutnya mendapatkan perempuan dari semi-moiety lain daripada para pemberi pengantin wanita dari "ayah-ayah"-nya. Menurut istilah subseksi: A1 mendapat perempuan dari B1, tetapi anak lelaki dari A1, yaitu D2, kawin dengan perempuan C2. C2 bersama B2 merupakan satu semimoiety dari paruhan suku, dan B1 (dari mana ayahnya mendapat isteri) bersama C1 merupakan semimoiety yang lain. Sirkulasi ini menjadi semakin jelas, kalau urutan dari para mertua lelaki pada Gambar 19 diteliti dan dimulai dari A1 kiri bawah. Mertuanya lelaki ialah C1, mertuanya lelaki C1 ialah A2, mertuanya lelaki A2 ialah C2, dan mertuanya lelaki C2 ialah A1, yaitu A1 dari kiri atas. Sistem itu dengan demikian membuka kesempatan untuk mempertalikan kelompok-kelompok yang sangat besar jumlahnya yang satu dengan yang lainnya meskipun tidak dengan cara yang tanpa batas seperti yang dimungkinkan oleh perkawinan cross-cousin matrilineal, tetapi jauh lebih luas daripada yang dimungkinkan oleh pertukaran langsung.

Terhadap hal ini dapat dikemukakan bahwa secara teori mungkin semua ini memang benar, tetapi secara demografis tentunya tidak dapat dilaksanakan, karena pertumbuhan (atau berkurang) demografis tidak sama bagi semua kelompok. Dan memang telah dicoba untuk membuktikan bahwa secara demografis hal itu tidak mungkin, tetapi pembuktian itu ternyata tidak berhasil secara meyakinkan. Hal itu disebabkan karena kesempatan mengikutsertakan sejumlah kelompok yang lebih besar untuk mengatasi ketidakseimbangan demografis yang kebetulan. Sudah tentu itu tidak menghilangkan hal-hal yang bisa menimbulkan kesulitan. Karena itu dalam semua sistem itu telah diberikan pemecahan; pada orang-orang Aranda dengan memberikan kemungkinan untuk kawin dengan seorang anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)*, kalau tidak tersedia seorang anak perempuan dari anak perempuan saudara lelaki ibunya ibu *(momobrdodo)*. Dengan sendirinya anak-anaknya masuk ke semimoiety yang salah, sebab subseksi perempuan itu menentukan subseksi anaknya. Kalau A1 tidak kawin dengan B1, tetapi dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu (*mobrdo*) yaitu B2, maka anak-anaknya menjadi D1 yang seharusnya D2. Hal yang demikian itu harus dilempangkan lagi, dan untuk itu ada berbagai cara, tetapi ini adalah masalah detail yang tidak perlu dimasuki. Lebih menarik ialah mengenai penyelidikan *Meggit* di kalangan orang-orang Walbiri (satu-satunya penyelidikan yang benar-benar mendalam terhadap perincian semacam ini). Ternyata tidak kurang dari 91% dari perkawinan dilakukan dengan cara ortodoks, sedangkan hanya 5% dari orang-orang lelaki kawin dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu (*mobrdo*). Sisanya, kurang dari 4%, perkawinannya dilakukan tanpa kesalahan. Sungguh tidak banyak dan dipertanyakan, bagaimana semua itu bisa terjadi. Jawabnya mungkin antara lain terletak dalam hal bahwa sistem itu secara aneh bersinambungan dengan struktur yang matematis dari kekerabatan itu sendiri.

Ada gunanya untuk lebih meneliti struktur alami sendiri dari kekerabatan. Pemilihan anak perempuan dari anak perempuannya saudara lelaki ibunya ibu *(momobrdodo)* nampak sembarang saja. Apakah benar pemilihan begitu sembarangan? Untuk meneliti ini semula saya tempatkan keenam belas macam *second cousins*

yang dapat dibedakan dalam empat kelompok yang saling berjajar dan kemudian dengan menggunakan Gambar 19 meneliti subseksi mana *second cousins* dari Ego ini termasuk. Ternyata bahwa juga terdapat 4 subseksi, yaitu A1 (yang dapat dinamakan sebagai saudara-saudara perempuan kelompok klasifikasi atau *close parallel cousin*—saudara-saudara sepupu sejajar yang dekat); A2, yang dapat disamakan dengan *distant parallel cousins*—saudara-saudara sepupu sejajar yang jauh, sebab mereka termasuk dalam semimoiety yang lain dari paruhan suku dari A1; B2, yang saya namakan *close cross-cousins* karena anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* dan anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)* termasuk di dalamnya (saya mestinya juga bisa menamakannya *cross-cousins* yang terlarang, tetapi itu nampaknya kurang baik karena alasan yang sebenarnya ialah bahwa mereka tergolong satu dengan *first cross-cousins* yang perkawinannya dilarang); dan akhirnya B1, *distant cross-cousins* yang layak untuk dikawini. Hasilnya selain mengejutkan, juga sederhana: masing-masing dari keempat kelompok I–IV di bawah ini selalu dalam satu hal terwakili dalam masing-masing dari keempat kelompok *second cousins* itu, yang masing-masing juga mencakup lagi 4 *second cousins*. Dan sekarang di bawah ini dicantumkan keenam belas macam *second cousins*, disusun dalam urutan yang dapat dianggap paling logis kalau hendak dicegah jangan sampai ada kemungkinan seorang *second cousin* yang dilupakan.

| I | II | III | IV |
|---|---|---|---|
| 1. vavabrzodo | 1. vamobrzodo | 1. movabrzodo | 1. momobrzodo |
| 2. vavabrdodo | 2. vamobrdodo | 2. movabrdodo | 2. momobrdodo |
| 3. vavazuzodo | 3. vamozuzodo | 3. movazuzodo | 3. momozuzodo |
| 4. vavazudodo | 4. vamozudodo | 4. movazudodo | 4. momozudodo |

*Keterangan:*

I. *vavabrzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara lelaki ayahnya ayah; *vavabrdodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara lelaki ayahnya ayah; *vavazuzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara perempuan dari ayahnya ayah; *vavazudodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara perempuan dari ayahnya ayah.

II. *vamobrzudo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara lelaki ibunya ayah; *vamobrdodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara lelaki ibunya ayah; *vamozuzudo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara perempuan ibunya ayah; *vamozudodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara perempuan, ibunya ayah.

III. *movabrzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara lelaki ayahnya ibu; *movabrdodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara lelaki ayahnya ibu; *movazuzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara perempuan ayahnya ibu; *movazudodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara perempuan ayahnya ibu.

IV. *momobrzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara lelaki ibunya ibu; *momobrdodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara lelaki ibunya ibu; *momozuzodo* = anak perempuannya anak lelaki dari saudara perempuan ibunya ibu; *momozudodo* = anak perempuannya anak perempuan dari saudara perempuan ibunya ibu.

Sekarang menyusul keempat kelompok *second cousins,* disusun menurut subseksi di mana mereka tergabung jika berpangkal dari seorang Ego A1. Bahwa dalam hal ini subseksi C1, C2, D1, dan D2 tidak ada, tidak akan mengherankan siapa pun, karena mereka mencakup generasi lainnya (yang mengiringi atau mendahuluinya) yaitu masing-masing B1, B2, A2, dan A1. *Cousins* harus tergolong dalam generasinya sendiri. Di belakang setiap istilah *second cousins* terdapat dalam kurung kolom dan nomor, yaitu istilah yang terdapat dalam tabel yang terdahulu. Kolom-kolom "rangkaian" dan "susunan" itu akan dibahas kemudian. *Keterangan singkatan-singkatan:* seperti keterangan tabel yang terdahulu.

| | | *rangkaian* | *susunan* | |
|---|---|---|---|---|
| *Close parallel-cousins:* | vavabrzodo (II) | + + + + | 4L | 4 |
| (semua A1, saudara | vamozuzodo (II3) | + 0 0 + | 2L+2P | 1.2.1 |
| perempuan kelompok | movabrdodo (III2) | 0 + + 0 | | |
| klasifikasi) | momozudodo (IV4) | 0 0 0 0 | 4P | 4 |
| *Distant parallel-cousins:* | vavazudodo (14) | + + 0 0 | | |
| (semua A2, kelompok | vamobrdodo (II2) | + 0 + 0 | 2L | 2.2 |
| klasifikasi anak lelaki- | movazuzodo (III3) | 0 + 0 + | + | atau |
| nya anak lelaki dari | momobrzodo (IV1) | 0 0 + + | 2P | 1.1.1.1 |
| saudara lelaki ibunya | | | | |
| ibu) | | | | |
| *Close cross-cousins:* | vavabrdodo (I2) | + + + 0 | 3L+1P | 3.1 |
| (semua B2, kelompok | vamozudodo (II4) | + 0 0 0 | atau | atau |
| klasifikasi cross-cou- | movabrzodo (III1) | 0 + + + | 1M+3P | 1.3 |
| sins yang sebenarnya) | momozuzodo (IV3) | 0 0 0 + | | |
| *Distant cross-cousins:* | vavazuzodo (I3) | + + 0 + | 3L+1P | 2.1.1 |
| (semua B1, kelompok | vamobrzodo (II1) | + 0 + + | atau | atau |
| klasifikasi suami/isteri) | movazudodo (III4) | 0 + 0 0 | 1L+3P | 1.1.2 |
| | momobrdodo (IV2) | 0 0 + 0 | | |

Hasilnya mengejutkan dan keteraturannya begitu menonjol, hingga mudah ada celaan, bahwa saya dalam kelompok-kelompok I sampai dengan IV telah memberi susunan yang kebetulan begitu bagus hasilnya. Ada juga kemungkinan susunan, yang tidak cocok. Ini memang betul, tetapi itu tentu susunan yang tidak logis. Saya telah menelusurinya dengan susunan kedua, yang menurut saya logis dan konsekuen, dan saya mencapai hasil yang sama, yaitu bahwa dalam setiap kolom I, II, III, atau IV kesemua empat kelompok A1, A2, B2, dan B1 terwakili. Dua di antara kelompok-

kelompok itu saya cantumkan di bawah dengan subseksi di mana kerabat yang bersangkutan termasuk. Kedua kelompok yang lain dapat ditambahkan sendiri, suatu hal yang merupakan latihan yang baik.

| I | II | III | IV |
|---|---|---|---|
| vavabrzodo (A1) | vavazuzodo (B1) | | |
| vavabrdodo (B2) | vavazudodo (A2) | | |
| vamobrzodo (B1) | vamozuzodo (A1) | | |
| vamobrdodo (A2) | vamozudodo (B2) | | |

Karena terdapat sekian banyak keteraturan, maka cukup alasan untuk meneliti apakah itu merupakan akibat logika (struktur intern) dari relasi kekerabatan itu sendiri. Itu telah terjadi dalam kolom-kolom rangkaian dan susunan. Dengan rangkaian di sini dimaksudkan para sanak saudara yang merupakan rangkaian antara Ego dan gadis yang sebagai anak perempuan (do) selalu merupakan nomor 5 dalam rangkaian. Untuk sanak saudara itu di sini hanya jenis kelaminnya saja yang dicatat, suatu + untuk orang lelaki, suatu 0 untuk orang perempuan. Dengan demikian untuk vamobrdodo dicatat + 0 + 0 (do terakhir tidak dimasukkan sebab itu bukan lagi mata rantai, tetapi orang kedua yang dirangkaikan; yang pertama dalam rangkaian juga bukan Ego yang disebut). Hasilnya berbicara sendiri. Dalam hal *parallel cousins* selalu terdapat jumlah genap dari lelaki dan perempuan, 0, 2 atau 4. Susunan pada *close cousins* serasi, *oblique* (menceng) pada *distant parallel cousins*. Pada *secpnd cross -cousins* jumlah lelaki dan perempuan ganjil, yaitu selalu 1 dan 3, atau 3 dan 1. Pada *close cross-cousins* ketiga-tiganya terangkai, pada *distant cross-cousins* mereka itu tersebar. Karena itu jelaslah bahwa ada landasan logika intern di dalamnya. Dengan demikian telah tercapai peralihan yang baik ke bab berikutnya, bab tentang strukturalisme.

Tetapi sebelum kita beralih, lebih dulu masih ada satu hal yang perlu disampaikan. Orang berbicara tentang perkawinan dengan *momobrdodo,* sedangkan orang mestinya bisa juga berbicara tentang perkawinan dengan *vavazuzodo, vamobrzodo,* atau *movazudodo,* karena semua ini termasuk dalam subseksi yang sama, yaitu B1 untuk suami A1. Mengapa mesti harus *momobrdodo*? Karena orang-orang Australia sendiri yang menentukan hal itu dan karena ada alasan yang tepat untuk itu. Justru *momobr*-lah yang akhirnya harus membantu untuk terjadinya perkawinan itu. Walaupun garis matri itu laten, tetapi ia sangat penting dan orang-orang Australia menyadari benar hal itu. Mereka menggunakan garis itu.

# XV. STRUKTURALISME. CLAUDE LÉVI-STRAUSS

## 1. Pengantar, Pengertian Struktur

PENGERTIAN strukturalisme berkaitan dengan nama *Claude Lévi-Strauss,* yang lahir di Brussel pada tahun 1908 sebagai anak seorang pelukis. Pada tahun 1914 ia pergi ke Versailles bersama orang tuanya. Di Paris ia belajar hukum dan falsafah. Setelah beberapa tahun menjadi guru pada lyceum, ia menjadi profesor sosiologi pada universitas Sao Paolo di Brazilia, dan karena itu ia berhubungan erat dengan permasalahan antropologi budaya. Pada tahun 1938/39 ia melakukan pekerjaan lapangan di antara orang-orang Indian Brazilia. Pada waktu meletusnya Perang Dunia Kedua ia kembali ke Prancis untuk memenuhi tugas wajib militer (1939). Setelah kemenangan Jerman ia melarikan diri melalui Martinique dan Puerto Rico ke Amerika Serikat, dan di sana mendapat jabatan pada School of Social Research. Di tempat ini ia berhubungan dengan linguistik *Roman Jakobson:* di samping itu ia dipengaruhi etnologi Amerika, dan dalam hal ini *Lowie*-lah yang terutama berkesan baginya. Pada tahun 1946/47 ia menjabat atase kebudayaan Prancis untuk Amerika Serikat. Kemudian ia kembali ke Prancis, dan sejak 1950 ia bekerja pada Sorbonne. Pada tahun 1959 ia menjadi guru besar antropologi sosial pada College de France, "school of post-graduate studies" Prancis. Dalam karyanya jelas bahwa kontaknya dengan linguistik dan dengan etnologi Amerika merupakan pendorong kuat bagi gagasannya, yang mendapatkan bentuknya dalam strukturalisme. Karya-karya utama dari Lévi-Strauss adalah:

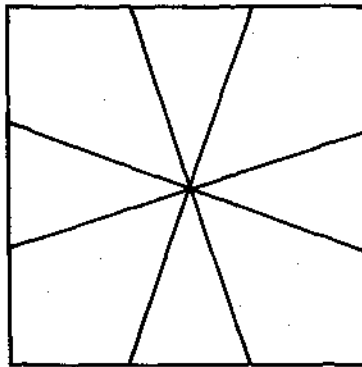
1940: *Les Structures élémentaires de la Parenté.* Dalam terjemahan: *The elementary Structures of Kinship.* Edisi kedua yang diperbaiki 1967.
1955: *Tristes Tropiques.* Uraian pemikiran penulis dalam karya sastra selama periode pekerjaan lapangannya. Diterjemahkan dalam bahasa Belanda dengan judul yang kurang baik *Het trieste der Tropen.*
1958: *Anthropologie Structurale* (I), pada tahun 1973 disusul oleh jilid kedua dengan judul yang sama. Ini merupakan kumpulan karangan, yang sebelumnya telah dimuat dalam majalah-majalah. Jilid pertama yang terbit dalam terjemahan bahasa Inggris.
1962: *Le Totemisme aujourd'hui* (Bahasa Inggris: *Totemism*)
idem: *La Pensée Sauvage* (Bahasa Belanda: *Het wilde denken*)
1964–1971: *Les Mythologiques* I s/d IV

I *Le Cru et le Cuit (The raw and the cooked)* 1964
II *Du Miel aux Cendres (From honey to ashes)* 1966
III *l'Origine des maniéres de table (The origin og table manners)* 1968
IV *l'Homme Nu (Naked man)* 1971.

Semua karyanya telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris. Kalau terjemahan *l'Homme Nu* masih belum terbit, pasti akan terbit juga.

Suatu pengantar yang bagus mengenai Lévi-Strauss ialah buku kecil dari *Edmund Leach, Lévi-Strauss* (Fontana/Collins 1970). Buku *Yvan Simonis: Claude Lévi-Strauss, ou la "Passion de l'Inceste"* (1968) (lebih luas tetapi lebih sulit) dan sepanjang pengetahuan saya tidak pernah diterjemahkan. Selain itu lebih lanjut esai dari *J.P.B. de Josselin de Jong. Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage* (1952) yang terutama membahas segi kekerabatan. Bagi kebanyakan etnolog, Lévi-Strauss adalah seorang penulis yang sulit diikuti, dan diduga pengetahuan falsafinya jauh lebih luas daripada yang dimiliki oleh kebanyakan orang. Lebih parah lagi, ia juga seorang seniman, yang kadang-kadang agak mempertajam bentuk pemikirannya, sehingga menimbulkan kebingungan pada banyak orang yang tidak banyak mengetahui tentang kehidupan kebudayaan di Prancis. Dengan mendasarkan pada fenomenologi Jerman yang asli dari *Husserl* dan eksistensialisme dari *Heidegger,* telah tumbuh satu bentuk fenomenologi tersendiri, yang telah mencapai puncak ilmiah dalam karya *Merleau-Ponty.* Ada dua aliran yang berdampingan; yang pertama, eksistensialisme yang erat berkaitan dengan tradisi fenomenologis, yaitu dengan Heidegger. Perwakilannya yang khas dari aliran ini ialah *J.P. Sartre,* yang memberikan tekanan kuat pada subyektivitas dan kebebasan manusia. Berhadapan dengan aliran tersebut ialah strukturalisme sebagai aliran yang lain, yang menentang keras tekanan pada subyektivitas manusia. Ia tidak mengingkari subyektivitas itu, tetapi menganggapnya terlalu kurang penting untuk memperhitungkannya secara serius. Apa yang nampak seperti keputusan-keputusan yang otonom dari subyek manusia, kebanyakan hanyalah pernyataan dari keharusan yang ada di belakangnya. Yang menentukan adalah keteraturan dan yang menjadi soal ialah mengenali keteraturan itu, yang disebut orang dengan perkataan struktur. Mereka yang mewakili pemikiran ini, tidak mempelajari falsafah sebagai suatu ilmu tersendiri, tetapi sebagai aspek cabang ilmu. Bagi Lévi-Strauss, ilmu itu adalah antropologi budaya, bagi *Foucault* yang lebih muda, ilmu itu adalah sejarah. Keduanya mempunyai persamaan dalam berorientasi pada linguistik, bidang ilmu yang nampaknya paling jelas mendemonstrasikan kebebasan manusia—di manakah manusia itu lebih bebas dalam menggunakan kata-kata?—manusia itu juga tunduk dan tetap tunduk pada hukum. Hukum tata bahasa dan sistem bunyi itu sifatnya memaksa, dan hukum dan sistem itu ditaati tanpa dikenalnya. Ketentuan-ketentuannya diikuti tanpa disadarinya.

Bagi keteraturan mekanisme tanpa disadari itu, digunakan perkataan struktur, suatu perkataan yang, seperti yang telah kita lihat, telah menimbulkan berbagai salah paham, karena istilah itu menurut isinya berdekatan dengan istilah organisasi.

Masalah struktur ini sebelumnya telah dibahas sedikit (hlm. 528). Namun dalam penggunaan kata tersebut, ada perbedaan penting antara dua istilah itu. Organisasi adalah sesuatu yang dibuat, yang dengan sadar dirancang oleh manusia. Kadang-kadang nampaknya organisasi itu seakan-akan sama dengan struktur (misalnya dikatakan bahwa perlu diciptakan suatu struktur politik baru), tetapi pada kesempatan lain, struktur itu ternyata lain, sedikit lebih daripada organisasi. Organisasi itu dibuat, struktur itu ditemukan; organisasi diubah, tetapi struktur mengubah dirinya sendiri; organisasi yang memiliki struktur itu kokoh, tetapi organisasi yang tidak memiliki struktur menjadi berantakan. Adalah khas bahwa dalam penggunaan secara populer perkataan struktur digunakan untuk menyebut organisasi dari jenis yang lebih baik, yang lebih kokoh, yaitu organisasi yang mempunyai struktur. Dalam menerapkan hal ini semua jelas bahwa dalam struktur dikenal adanya kekuasaan untuk merangkum suatu hal, suatu kekuasaan yang nampaknya tidak dapat diterangkan dengan jelas karena yang diketahui mengenai hal itu masih kurang. Kita mendapatkan hal yang sama dalam penggunaan istilah *structureren* (= menjadikannya suatu struktur) dalam psikologi, yaitu dalam *Gestalt-psychologie*. Gambar 21 memberikan sebuah contoh mengenai hal itu, dan dari gambar itu dapat dilihat sebuah salib yang berdiri atau yang diagonal, tetapi tidak kedua-duanya bersama. Banyak gambar seperti ini, tetapi di sini dipilih bentuk yang paling mudah direproduksi. Mereka semua mempunyai persamaan, bahwa diperlukan suatu usaha tertentu untuk beralih dari satu *visie* ke *visie* yang lain, untuk memberikan *struktur* yang lain kepada gambar itu.

**Gambar 21.**

Jadi struktur adalah sedikit lebih daripada apa yang berada di permukaan gejala itu. Ia menunjuk kepada sesuatu yang diduga ada di belakangnya, sesuatu kebutuhan atau kekuasaan tertentu, tetapi sulit untuk diterangkan. Harus diselidiki lebih dulu soalnya. Karena itu Lévi-Strauss selalu bersikap hati-hati mengenai definisi tentang pengertian struktur. Tetapi sama sekali ia tidak menghindarinya. Jadi struktur itu, pernah ia uraikan sebagai rasionalitas laten dari obyek. Ada gunanya diperhatikan di sini, bahwa ia berbicara tentang obyek, artinya obyek pengamatan dan penyelidikan.

Dengan demikian ia nyatakan keyakinannya, bahwa struktur tidak bisa begitu saja diamati seperti yang dikemukakan oleh *Radcliffe-Brown,* namun struktur itu harus ditemukan dengan studi dan analisa. Berbicara tentang struktur, hanya bisa mengenai obyek yang telah menjadi kenyataan, sebab struktur itu baru muncul dengan studi dan analisa. Karena itulah maka "rasionalitas dari obyek" itu laten. Ia ada, tetapi tidak dapat dilihat secara langsung.

Tetapi apakah rasionalitas itu? Pertama-tama sudah tentu suatu keteraturan; rasionalitas berarti sesuatu yang logis, yang berkaitan dengan urutan logis dari sebab dan akibat, jadi kausalitas. Tetapi urutan itu menyatakan dengan lebih tegas keyakinan penulisnya bahwa di belakang kenyataan tersebut ada rasionalitas, ada kausalitas. Dan rasionalitas itu mempunyai sifat yang sama, mempunyai kodrat yang sama seperti jiwa manusia, yang juga adalah produk alam. Itu adalah keyakinan yang sama seperti yang dicanangkan oleh Durkheim pada halaman 339; rasio termasuk sistem alam dan manusia juga termasuk di dalamnya.

Lévi-Strauss telah memperjelasnya lagi dalam suatu sumbangan pada kumpulan yang diterbitkan oleh *Roger Bastide, Sens et Usage du terme Structure dans les Sciences humaines et sociales* (Den Haag, 1962, hlm. 144; terjemahan: *Zin en gebruik van de term structuur in de mens- en sociale wetenschappen).* Dalam karangannya itu Lévi-Strauss menamakan struktur "suatu kemampuan dalam obyek yang membuat saya dapat muncul di atas obyek itu dan dapat mengkonstruksi semacam super-obyek yang, sebenarnya, adalah tidak lain suatu sistem *relasi*". Saya khususnya mengutipnya secara harfiah karena kutipan ini adalah contoh yang begitu baik tentang ungkapannya yang kadang-kadang begitu sulit. Juga pada ungkapan ini digunakan istilah obyek; struktur adalah obyek penyelidikan. Di dalamnya ia menemukan suatu kemampuan, suatu kekuasaan, yang menunjukkan jalan kepadanya untuk mengetahui apa yang terdapat di belakang kemampuan itu: satu perangkat relasi. Dengan demikian telah dinyatakan apa yang menjadi cita-citanya: mengerjakan ilmu sama seperti yang berlaku pada ilmu alam. Yang dilakukan dalam ilmu alam adalah sebagai berikut: menyusun model-model yang benar-benar bukan model dari kenyataan, tetapi model-model yang benar-benar merupakan *relasi* dalam kenyataan itu (*E. Cassirer, An Essay on Man,* hlm. 269). Mengkonstruksi model-model relasi: ilmu bahasa juga melakukan itu dalam menganalisa hukum bunyi dan tata bahasa. Lévi-Strauss ingin melakukan hal yang sama dengan kebudayaan. Apakah yang tersembunyi dalam pernyataan kebudayaan manusia?

Dalam renungan pribadinya yang begitu jauh dalam bukunya *Tristes Tropiques,* terdapat penjelasan lebih lanjut mengenai itu. Ia bicara tentang tiga cintanya, yaitu ilmu dan pendapat yang dalam masa mudanya sangat berkesan padanya: geologi, psikoanalisa, dan Marxisme. Dalam ketiga-tiganya motif yang sama muncul kembali. Ketika sungai telah mengikis dan mengerosi karang, atau ketika tanah longsor telah menyingkapkan sebagian besar dinding karang, dapat diamati berbagai lapis tanah yang bersama-sama tidak hanya mengungkapkan sejarah geologi dari secuil bumi ini, tetapi juga memberi petunjuk mengapa tanah yang di atas (sehingga semuanya ini tidak dapat dilihat) tetap berada di atas dan sifat-sifat tanahnya dapat dimanfaatkan oleh petani. Dengan cara yang sama psikoanalisa menggunakan isi kesadaran si pasien

yang karena terselubung terlupakan secara pasif dan aktif, untuk mengetahui penyebab perasaan takut yang menyiksa, gangguan-gangguan yang dideritanya. Dan Marx telah melakukan hal yang sama semacam itu dalam praktek dengan menganggap sejarah tidak lagi dengan sendirinya sebagai urutan kejadian yang pada pokoknya bersifat kebetulan, tetapi sebagai suatu urutan tahap esensial yang bersumber pada proses produksi.

Yang menjadi persoalan di sini bukan apakah Lévi-Strauss itu seorang Marxis atau tidak—para penganut Marxis ortodoks banyak mengajukan teguran terhadap dia—tetapi mengenai kenyataan, bahwa ia memandang kebudayaan sebagai produk dari struktur yang mendasarinya. Bagi dia soalnya bukanlah mengenai sejarah yang mendahuluinya sebagaimana perbandingan dengan geologi dan sebagainya mungkin menimbulkan dugaan, tetapi mengenai keseluruhan bagian-bagian yang membentuk keseluruhan itu, yang pada masa kini mempunyai pengaruh tertentu. Perhatiannya tidak ditujukan terhadap *diachronie*, sejarahnya, tetapi terhadap *synchronie*, saling hubungannya, seperti yang terungkap sekarang. Untuk soal yang terungkap sekarang tersebut perlu dianalisa.

Satu-satunya ilmu manusia yang hingga kini telah berhasil mengembangkan metoda analisa yang eksak ialah ilmu bahasa. Ilmu itu telah menganalisa penggunaan bahasa yang tak disadari. Di samping itu harus dibedakan antara bahasa *(la langue)* dan perkataan *(la parole)*. Bahasa adalah sistem yang dibentuk oleh tata bahasa, sistem bunyi, dan leksikon, suatu sistem yang hanya dapat dipelajari dengan analisa. Bahasa adalah juga suatu sistem yang sebagai sistem tidak disadari oleh yang menggunakannya, walaupun digunakannya dengan cara yang sempurna. Penggunaan bahasa itulah perkataan, *la parole*, jadi hal yang dinyatakan dan diberitahukan melalui bahasa oleh si pembicara adalah "pesan"-nya. Isi dari pesan itu dikuasai oleh kontingensi (koinsidensi secara kebetulan) kejadian-kejadian, tetapi bentuknya dikuasai oleh struktur bahasa yang digunakan oleh pembicara. Bagi linguis (= ahli bahasa) isi "pesan" itu hanya penting sejauh ada hubungannya dengan bentuk bahasa dan dengan struktur bahasa. Ia tidak berurusan dengan pesan yang kontingen sebagaimana adanya, tetapi dengan kenyataan bahwa setiap pernyataan bahasa mempunyai arti. Setiap pernyataan bahasa merupakan suatu tanda, yang terdiri dari dua unsur, pemberi arti dan yang diberi arti (arti), dalam bahasa Inggris *the signifier and the signified*. Dalam perkataan Prancis *soeur*, saudara perempuan, bunyi *s-o-r* itulah *signifier*, pemberi arti, saudara perempuan adalah artinya, yang diberi arti. *Signifier* adalah lambang yang digunakan dalam bahasa, model yang mempunyai isi tertentu tetapi sering bervariasi, seperti yang sudah dibahas (458, 459 dst).

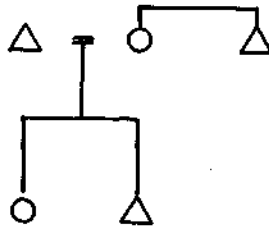
Perbedaan antara *signifier* dan *signified*, yang diambil oleh Lévi-Strauss dari linguistik orang *Swiss De Saussure*, bapak dari linguistik strukturalis, sudah tentu memainkan peranan dalam semua simbolik dan karena itu juga berlaku di luar linguistik. Kita seterusnya masih akan lebih banyak lagi menjumpai perbedaan itu. Tetapi di sini timbul pertanyaan yang sama sekali berbeda: nah sekarang, apakah artinya kalau Lévi-Strauss hendak menerapkan metode linguistik pada kebudayaan? Ini berarti: sementara pesan merupakan suatu urusan antara pembicara pribadi dan lingkungannya, namun bagi linguis sebagai isi yang disampaikan melalui bahasa itu

tidak penting, justru Lévi-Strauss sekarang menerapkan sistematik linguistik itu antara lain pada pesan yang disampaikan melalui bahasa, dan juga melalui media komunikasi lainnya. Bahasa seperti yang digunakan pembicara tanpa menyadari peraturannya, menunjukkan adanya sistem. Sekarang persoalannya ialah untuk juga menemukan sistem yang mengalihkan dan melakukannya dalam kebudayaan antara lain melalui bahasa (dan kemudian sebagai pesan). Contoh khas mengenai ini ialah studi Lévi-Strauss tentang mitos. Mitos adalah suatu cerita, yang secara linguistik merupakan sepotong *parole*, perkataan, yang menurut isinya nampak seperti sesuatu yang kebetulan. Lévi-Strauss hendak menyelidiki apakah semua ini memang kebetulan saja, atau apakah mitos itu tidak memiliki keteraturan sendiri. Jadi semacam suatu tata bahasa sendiri, yang tidak disadari oleh orang yang menceritakan mitos itu seperti halnya ia tidak menyadari tata bahasa dan peraturan bunyi dari bahasa yang ia gunakan dalam bercerita. Untuk itu ia tidak mengajukan pertanyaan kepada orang yang bercerita itu, tetapi menyelidiki ceritanya sebagaimana adanya, seperti seorang linguis menyelidiki naskah-naskah yang dikumpulkannya. Individunya harus dikesampingkan dari situ, sebab nanti akan muncul berbagai motif yang ditimbulkan melalui saat, kebetulan, situasi psikologis, dan sebagainya, yang hanya akan mengeruhkan wujudnya. Seharusnya berpegang pada produknya, yaitu mitos sebagaimana adanya, dan membandingkannya dengan varian dan cerita yang bertalian dengan itu, seperti mitos itu ada di depan kita sebagai produk. Persoalannya bukanlah suatu analisa pemikiran sebagai aksi, juga bukan pemikiran yang ada di dalamnya sebagai gagasan, tetapi semata-mata mengenai hasilnya, bukan *pemikiran* tetapi *yang dipikirnya*, sebagaimana adanya di situ, endapan dari apa yang pernah dipikirkan.

Dalam paragraf kemudian kita akan kembali kepada hal ini; yang hanya masih perlu dikemukakan di sini ialah bahwa pangkal pikirannya jelas deterministis, keteraturan yang menguasai pikiran dan perbuatan manusia dengan cara yang tidak disadari olehnya.

## 2. Lévi-Strauss tentang Kekerabatan

Pada tahun 1945 Lévi-Strauss tampil di hadapan umum dengan konsepsinya yang pertama tentang strukturalisme dalam suatu artikel di majalah *Word;* artikel itu berjudul *Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology.* Dan sejak itu dicetak ulang sebagai Bab II dari *Anthropologie Structurale I.* Yang menjadi perhatian kita pada artikel itu bukanlah uraiannya tentang nilai paradigma linguistik, tetapi mengenai pembahasannya terhadap artikel *Radcliffe-Brown* tentang *Mother's Brother in South Africa.* Dalam tulisannya itu, dibahasnya perbedaan khas antara peranan saudara lelaki ibu dalam masyarakat patrilineal dan dalam masyarakat matrilineal. Tetapi yang dilakukannya adalah lebih dari itu dan yang terpenting dari yang lebih itu ialah hal berikut ini. Radcliffe-Brown telah berorientasi pada anak yang dibesarkan dalam keluarga untuk mendapatkan keterangan mengenai istilah ibu lelaki, sambil menduga bahwa anak itu mendapatkan istilah-istilahnya bagi anggota keluarga yang berasal dari luar keluarga tersebut, dari suasana keluarga, di mana anak

itu dibesarkan. Tetapi, kata Lévi-Strauss, dengan demikian telah menimbulkan salah paham sampai ke akar-akarnya tentang kenyataan kekerabatan itu. Kenyataan itu tidak semata-mata terletak dalam keluarga itu, sebab keluarga itu bukan otonom. Bukan keluarga yang merupakan kesatuan fundamental, atom kekerabatan dalam setiap sistem kekerabatan, tetapi kesatuan yang terbentuk oleh seorang lelaki, saudaranya perempuan dan seorang lelaki ketiga, kepada siapa ia menyerahkan saudara perempuannya untuk bersama-sama dengan orang lelaki ketiga itu membentuk suatu keluarga. Jadi keluarga itu tidak berdiri sendiri, tetapi tetap berurusan dengan keluarga yang menyerahkan wanita itu dan yang biasanya diwakili oleh saudara lelaki wanita itu, satu dan lain menurut cara yang dinyatakan dalam Gambar 22. Ibu selalu berasal dari suatu kelompok lain. Ia datang dari luar dan itu harus dipertanggungjawabkan dalam model kekerabatan. Kesalahan Radcliffe-Brown ialah bahwa ia hanya memperhatikan keturunan, descent-model; ia mengabaikan kenyataan, bahwa perkawinan itu hanya ada karena aliansi antara orang lelaki dan kelompok isterinya (model aliansi dari Gambar 22).

**Gambar 22.**
Atom kekerabatan.

Di sini terletak soal pokok untuk tinjauan Lévi-Strauss tentang kekerabatan, seperti yang telah diolah dalam bukunya yang terbit pada tahun 1949, *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Kekerabatan itu ada, karena si ibu mendapatkan anak. Ibu itu didapat dari lain kelompok. Orang-orang perempuan ditukarkan di antara kelompok orang lelaki. Sejak zaman dulu sekali, seperti yang dinyatakan oleh Tylor, manusia hanya mempunyai satu pilihan: pilihan antara *"being killed out or being married out"* (hlm. 169). Selalu orang-orang lelaki juga yang menduduki posisi-posisi berkuasa dan menyerahkan anak perempuan atau saudara perempuan kepada orang lain atau mendapatkannya dari orang lain. Dalam studi ini Lévi-Strauss hanya membatasi diri pada bentuk-bentuk elementer kekerabatan, artinya pada bentuk-bentuk di mana pertukaran wanita dilakukan di antara kelompok-kelompok yang sudah ada jalinan kekerabatannya.

Pangkal pikiran ini memberikan banyak keuntungan. Sekali pukul Lévi-Strauss telah mengkombinasikan tiga permasalahan menjadi satu, yaitu: 1. permasalahan keluarga, artinya soal hidup bersama secara tetap antara seorang lelaki dan seorang perempuan, suatu syarat yang sangat penting untuk pendidikan anak-anak yang tidak akan terpenuhi oleh naluri alamiah; 2. permasalahan insest alias permasalahan

eksogami; ada gunanya bahwa ada rasa takut terhadap insest, tetapi kita tidak tahu dari mana asalnya dan akhirnya; 3. permasalahan boleh dan tidaknya kawin dengan beberapa kaum kerabat walaupun jarak genealogis dengan partner yang boleh dan yang tidak boleh itu sama (umpamanya dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* boleh, tetapi dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)* tidak boleh atau sebaliknya; boleh dengan anak perempuannya anak perempuan dari saudara lelaki ibunya ibu *(momobrdodo)*, tetapi tidak boleh dengan anak perempuannya anak lelaki dari saudara lelaki ibunya ibu *(momobrzodo)*.

Di belakang kelompok permasalahan ini masih ada permasalahan lain yang menjangkau lebih dalam. Larangan insest itu bersifat umum, sebab di mana-mana ada ketentuan yang melarang perkawinan tertentu karena dianggap bersifat insest. Tetapi bersamaan dengan itu ketentuan-ketentuan itu berbeda-beda dari tempat ke tempat. Di kalangan aristokrasi tertentu perkawinan dengan saudara perempuan diperkenankan, bahkan kadang-kadang dianjurkan (Mesir, Peru, Hawaii). Masih ada pula hal yang aneh, bahwa perkawinan dengan saudara perempuan yang lebih tua diperkenankan dan bahwa perkawinan dengan saudara perempuan yang lebih muda dilarang. Ketentuan umum yaitu tentang adanya peraturan untuk menghindari hubungan-hubungan perkawinan tertentu, menunjukkan bahwa ketentuan itu ada dasarnya dalam alam. Bukankah, bahwa yang umum dan yang tidak mengenal pengecualian, pasti merupakan akibat dari hukum atau keteraturan yang mempunyai dasarnya dalam kodrat manusia. Tetapi kenyataan bahwa "hukum" dalam naskah peraturannya berbeda dari tempat ke tempat, sudah menunjukkan bahwa dari peraturan yang terbaik pun dalam hal ini hanya sebagian saja yang dapat dinamakan "hukum". Di mana-mana manusia telah membuat ketentuan-ketentuan lain. Satu-satunya yang dapat dikatakan mengenai hal ini ialah, bahwa rupanya kita berada di daerah perbatasan antara alam dan kebudayaan, suatu kontras yang juga dalam karya Lévi-Strauss kemudian tetap memainkan peranan penting, bahkan lebih penting daripada yang bisa dibenarkan oleh fakta-faktanya.

Di sini terletak komplikasi yang menarik, semakin menarik karena pangkal pikirannya adalah benar. Yang bersifat umum, pasti adalah hasil alam, yang berbeda dari tempat ke tempat adalah konsekuensi kebudayaan. Itu tidak bisa lain. Tetapi yang membuat rumit soal itu ialah, bahwa kebudayaan itu bersifat umum bagi manusia. Semua manusia mempunyai kebudayaan, dengan lain perkataan berbudaya termasuk kodrat manusia. Hal ini membuat pertentangan antara kebudayaan dan alam tidak mungkin dijadikan pertentangan yang demikian fundamental seperti yang berulang-ulang dikemukakan oleh Lévi-Strauss (meskipun dalam karyanya yang belakangan ia lebih berhati-hati mengenai hal itu).

Sebab itu tidak dapat dikatakan bahwa pertentangan itu tidak berguna. Sehubungan dengan ketentuan insest, pertentangan tersebut jelas sangat berarti. Kombinasi yang bersifat umum dari ketentuan itu (adanya larangan insest) dengan keanekaragaman yang tak terbatas dalam bentuk dari ketentuan itu, yang menimbulkan pertanyaan bagaimanakah kodrat manusia mewujudkan diri dalam kebudayaan. Lévi-Strauss mencari jawaban atas pertanyaan itu dalam struktur jiwa manusia, di mana dapat dibedakan sejumlah keteraturan yang jelas.

*Catatan:* tak bisa lain, keteraturan seperti itu disebut ketentuan. Tetapi itu menimbulkan salah paham. Kalau soalnya mengenai ketentuan umum Lévi-Strauss berbicara tentang alam dan tentang struktur. Keduanya itu, sewajarnya bersamaan. Sebaliknya ia mencadangkan istilah ketentuan untuk ketentuan yang dilembagakan oleh manusia, jadi ketentuan yang ditetapkan oleh kebudayaan dan yang berbeda dari tempat ke tempat.

Dalam hubungan ini, ia bedakan ketiga keteraturan yang ia namakan struktur jiwa. Yang pertama ialah, bahwa manusia di mana-mana, mengisi kebebasan itu dengan ketentuan di mana alam memberinya kebebasan. Ia mestinya bisa mengadakan hubungan seks dengan siapa pun tanpa suatu ketentuan apa pun. Kebebasan itu ia miliki. Tetapi pertama-tama yang dilakukan manusia di mana-mana ialah membatasi kebebasan itu dengan ketentuan yaitu ketentuan tentang insest yang melarang hubungan seks dengan sanak-saudara tertentu. Begitu pula ada kebebasan lain yang ia batasi, tetapi dalam hubungan itu hanya bersifat sampingan. Yang terutama ialah kenyataan pokok, bahwa manusia membuat ketentuan yang ia taati.

Struktur yang kedua ialah yang bersifat timbal-balik, *reciprocity*. Dalam relasinya dengan orang lain, manusia harus memperlihatkan sifat timbal-balik sebagai satu-satunya ketentuan umum yang mungkin dalam pergaulan antarmanusia. Di mana-mana ketentuan itu muncul secara spontan, juga pada anak-anak muda yang belum tahu-menahu tentang ketentuan dalam masyarakat. Hanya sifat timbal-balik yang dapat diterima. Ketentuan timbal-balik tidak hanya bersifat umum, tetapi juga merupakan struktur yang khas dari jiwa yang berpikir secara berpasangan dan yang saling berlawanan serta mencari keseimbangan kesatuan dalam pasangan yang di mana-mana menampakkan dirinya.

*Catatan:* Di sini Lévi-Strauss pasti memikirkan struktur jiwa dan tidak memikirkan ketentuan yang ditetapkan oleh pengalaman. Ia menyatakan bahwa dari timbal-balik itu lahir pertentangan antara "Saya" dan "Yang lain" sebagai saling berlawanan yang pertama. Jadi, pasti ia memandang timbal-balik sebagai ketentuan yang muncul dari struktur pikiran kita.

Struktur yang ketiga ialah struktur hadiah, yang berkaitan sifatnya, karena dengan cara penyerahan barang tersebut, pihak-pihak dalam transaksi itu berubah menjadi partner, dan sekaligus menambahkan nilai baru kepada barang yang diserahkan.

*Catatan:* Yang menonjol di sini ialah, bahwa struktur ini berasal dari tingkat yang lain daripada dua struktur yang terdahulu. Baik mekanisme ketentuan maupun mekanisme *reciprocity* telah diperkirakan dalam hadiah itu. Lévi-Strauss berulang-ulang menggunakan istilah struktur pada tingkat yang berbeda-beda. Adalah baik untuk selalu memperhitungkan hal itu. Saya tambahkan di sini bahwa menurut pendapat saya ketentuan *reciprocity* itu mungkin bisa dinamakan struktur, tetapi bukan struktur yang fundamental.

Berpangkal pada perkiraan umum tentang perilaku manusia ini, yakni struktur pikiran dan perbuatannya, Lévi-Strauss kembali kepada situasi manusia seperti yang terdapat dalam masyarakat purba. Di sana terdapat kelompok-kelompok kecil dan kelompok-kelompok kecil itu mempunyai wanita-wanita. Wanita-wanita itu merupakan milik mereka yang utama, barang yang paling berharga. Lelaki tanpa wanita tidak berdaya. Milik itu adalah kekayaan dan sekaligus risiko terbesar bagi sang lelaki. Milik ini menghadapkan mereka pada pilihan *"being killed out or being married out"*. Suatu pilihan yang sederhana yang menjurus kepada kebutuhan tukar-menukar wanita, artinya menjadikan wanita itu hadiah bagi pihak-pihak yang bersangkutan, sehingga kelompok-kelompok tersebut dan para anggotanya, menjadi partner. Dengan hadiah ini musuh-musuh yang potensial berubah menjadi sahabat dan sekutu. Wanita dihadiahkan dan mendapatkannya kembali. Pertukaran perkawinan adalah suatu komunikasi sama halnya dengan suatu pembicaraan. Sebab dalam pembicaraan orang bertukar kata seperti dalam pertukaran hadiah atau, mungkin, pertukaran wanita.

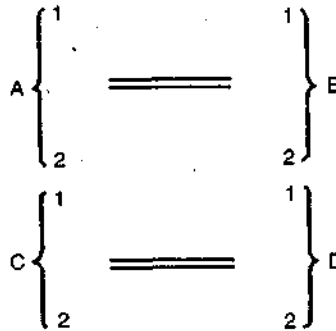
*Catatan:* Ada alasan lagi untuk mengemukakan pendapat. Menerangkan suatu pembicaraan sebagai pertukaran kata, tidak tepat. Perkataan tidak memiliki substansi. Ia tidak mempunyai sifat tetap dan karena itu perkataan tidak dapat dipertukarkan. Komunikasi dengan perantaraan perkataan sifatnya lain dan memiliki komplikasi lain daripada komunikasi dengan perantaraan barang (hadiah). "Pertukaran kata" tidak ada.

Suatu tinjauan kritis kiranya pada tempatnya diberikan di sini, namun perlu juga dikemukakan bahwa Lévi-Strauss merefleksikan realisme yang dalam dan mendasar. Memang benar, bahwa dalam perkawinan, wanita dipertukarkan di antara kelompok orang lelaki. Melalui analisa formal setiap kali hal itu diperkuat. Tetapi hal itu tidak berarti bahwa wanita-wanita itu, begitu saja dipertukarkan sebagai obyek. Kalau berpangkal pada pendapat, para wanita itu setuju dipertukarkan seakan-akan mereka adalah obyek, gambarannya akan menjadi lebih jelas. Semakin jelas lagi kalau dikaitkan dengan kenyataan bahwa wanita mempunyai semacam monopoli dalam pemeliharaan. Hal ini di satu pihak membuatnya sangat berharga, dan di lain pihak perhatiannya sepenuhnya ditujukan pada kelompok kecil keluarga, yang di dalamnya juga suami menjadi obyek pemeliharaannya. Satu dan lain telah diolah dalam *Reciprocity* Bab 2 dan 3. Wanita *membiarkan* dirinya dipertukarkan dan dengan itu *mewajibkan* saudara lelakinya untuk memelihara relasi yang permanen dengan dirinya dan dengan anak-anaknya, artinya memelihara hubungan matrilineal yang melintasi hubungan patrilineal. Nampaknya saja wanita itu merupakan obyek. Wanita menciptakan kewajiban, yang keterangannya telah diberikan dalam dua bab tersebut di atas.

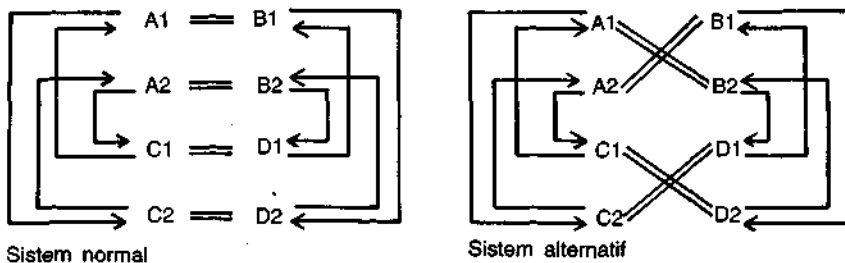
Dalam *Les Structures élémentaires*, sesudah menguraikan prinsip-prinsip dasar pemikirannya, *Lévi-Strauss* berusaha keras menggambarkan relasi tersebut, terutama dengan menggunakan bahan Australia. Bahan ini memberikan kepadanya dua jenis pertukaran yang pokok, pertukaran langsung dari sistem *Kariera* dan sistem *Aranda*, di mana penerima wanita sekaligus adalah pemberi wanita, dan pertukaran sistem

*Karadieri* yang dijadikan sistem umum (di mana perkawinan anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* bersifat umum), di mana pemberi wanita tidak mendapat kembali wanita dari kelompok para penerima wanitanya, tetapi dari kelompok yang lain sama sekali. Pertukaran itu adalah pertukaran yang umum sifatnya, karena semua kelompok dari "suku" tersebut tersangkut dan hanya karena sirkulasi yang berkaitan dengan sistem itu setiap orang mendapatkan wanitanya. Akibat dari sistem ini telah dibahas dalam bab sebelumnya. Lévi-Strauss dalam mengembangkan pemikirannya mengenai hal ini, tentunya telah menempuh jalannya sendiri, karena publikasi Belanda tentang bahan-bahan tersebut, tidak diketahuinya. Ia telah berhasil (sesudah uraian yang sangat rumit dan kadang-kadang salah) membuat jelas hakikat dari sistem itu dan juga berhasil memberikan tinjauan yang menyeluruh tentang pertukaran yang umum sifatnya dan yang tersebar luas di Benua Asia. Kita akan hanya mengutip beberapa soal dari uraiannya tentang sistem itu untuk memperjelas kesulitan yang ditimbulkan oleh bahan Australia itu bagi pemikiran Barat.

Dalam analisanya, Lévi-Strauss telah melalui berbagai jalan yang menyesatkan, bahkan membuat kesalahan-kesalahan dan menciptakan berbagai permasalahan semu, karena ia semata-mata melihat sistem empat dan delapan seksi sebagai peraturan perkawinan dan tidak terutama sebagai penataan ritual. Saya tidak akan mengikuti jalan yang menyesatkan itu. Kesesatan itu adalah sebagian juga akibat dari kurang baiknya bahan yang digunakan, yaitu publikasi tentang sistem perkawinan pada orang-orang *Murngin* (di Arnhemsland) yang kita dapatkan dari karya yang mengagumkan dari *W. Lloyd Warner, A black Civilization* (1937), dan dari sebuah artikel *Webb* tentang tatanan kekerabatan dari orang-orang ini. Kedua penulis memperkuat, bahwa pilihan perkawinan yang disukai di sini ialah perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)*. Tetapi mereka juga menceritakan bahwa, kalau tidak tersedia anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)*, maka orang harus kawin dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)*. Jadi suatu kemungkinan alternatif. Sebenarnya hal itu adalah soal yang aneh, sebab kita telah melihat bahwa dua jenis itu yang satu seakan-akan kebalikan dengan yang lainnya. Namun, juga di kalangan orang-orang *Aranda* terdapat suatu perkawinan alternatif, yang menimbulkan kesulitan, karena perkawinan alternatif itu setidak-tidaknya untuk sebagian mengacaukan sistem itu (hlm. 556). Jadi itu masih dapat diterima. Tetapi yang tidak begitu mendapat perhatian dari siapa pun dalam debat tentang hal ini ialah, bahwa sistem Murngin itu nampaknya sistem dalam pertumbuhan, yaitu sistem perkawinan cross-cousin matrilateral yang sedang menjadi perkawinan yang benar-benar lebih disukai. Lloyd Warner sebagai permulaan dalam bukunya memberikan tabel klan yang saling berhubungan sebagai pemberi dan penerima pengantin wanita. Dalam tabel itu terdapat tiga pasangan yang muncul dua kali, tetapi dalam relasi yang terbalik, artinya A pertama kali adalah pemberi pengantin wanita kepada B dan lain kali penerima pengantin wanita dari B. Jadi suatu soal timbal-balik yang murni, tetapi yang oleh penulisnya maupun oleh orang-orang lain tidak terlihat, karena hal itu tercatat agak terpisah dalam daftarnya. Bagi saya hal ini merupakan petunjuk jelas bahwa sistem Murngin sedang tumbuh dari yang semula mestinya adalah sistem Kariera yang secara definitif lebih suka

memilih anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* dari antara kedua *cross-cousin,* sehingga akhirnya anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* juga secara terminologi dibedakan dari anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo).* Kita telah menunjukkan kemungkinan itu pada halaman 548. Ini berarti bahwa ketika hal itu dilukiskan, kita berurusan dengan suatu ketentuan yang tidak sepenuhnya konsekuen. Ketidakpastian itu juga ternyata dalam tekanan yang agak kuat pada perkawinan alternatif dengan cross-cousin patrilateral. Tetapi hal itu tidak dimengerti dengan benar oleh kita, sebab para penulis tentang orang-orang Murngin, tidak memberitahukan bahan genealogis, hanya kesimpulan-kesimpulan mereka yang dicantumkan dalam suatu skema seperti yang dinyatakan dalam Gambar 23.

**Gambar 23.**
*Sistem Murngin menurut Warner.* A1 kawin dengan B1 atau B2, para anaknya masing-masing D2 dan D1. B1 kawin dengan A1 atau A2, para anaknya C1 atau C2. Demikian pula B2 dengan A2 atau A1, dan seterusnya. Dengan cara yang sama untuk C dan D.

Skema itu perlu sedikit diberi keterangan, sebab ia berpangkal pada delapan subseksi, yang saling memiliki relasi perkawinan. Sistem delapan subseksi diambil alih oleh orang-orang Murngin dari tetangga-tetangganya belum lama berselang. Semula mereka tidak menggunakan sistem itu. Bagi Lévi-Strauss, sistem delapan subseksi ini merupakan kesulitan tambahan. Berpangkal pada pemikiran bahwa seksi-seksi tersebut primer berkaitan dengan perkawinan, maka dianggapnya kedelapan subseksi itu tidak logis. Menurut dia, akan jauh lebih logis kalau orang-orang Australia berbuat sebagai berikut: pada perkawinan *cross-cousin bilateral* (Kariera) sistem empat kelas itu lebih cocok; pada perkawinan timbal-balik (jadi bilateral) dengan *second cross-cousin* (Aranda) sistem delapan kelas lebih cocok. Nah, dengan demikian pada perkawinan dengan satu *cross-cousin* tertentu, dalam hal ini *cross-cousin matrilateral,* mestinya sistem enam kelas cocok. Perhatikan, yang selalu dipersoalkan di sini bukan seksi, tetapi *kelas:* oleh Lévi-Strauss seksi selalu dianggap kelas perkawinan. Kesalahan dalam pemikiran ini jelas. Antara kelas perkawinan tentunya ada kemungkinan untuk melangsungkan perkawinan. Untuk itu kelas-kelas tersebut harus dari generasi yang sama, sebab primer perkawinan itu berlangsung dengan partner yang segenerasi. Kalau perkawinan itu sekali saja tidak dilaksanakan, berarti satu generasi harus dilompati. Nah, dalam sistem seksi, yang diurus adalah

sekaligus dua soal, tidak hanya dengan kelas perkawinan, tetapi juga dengan generasi yang berurutan. Seksi A kawin dengan B, seksi C dengan D dan sebaliknya, tetapi A tidak dengan C atau B dengan D, sebab mereka adalah generasi yang berurutan. Seksi itu, primer berkaitan dengan ritual yang di dalamnya perbedaan generasi adalah penting. Andaikata sekarang pemikiran itu dijadikan titik tolak, maka sama sekali tidak mengherankan kalau Lévi-Strauss itu berpendapat, bahwa pada orang-orang Murngin terdapat perkawinan *cross-cousin* matrilateral dikombinasikan dengan sistem delapan sub-seksi. Kombinasi perkawinan *cross-cousin matrilateral* dengan pembagian dua moiety, sedikitnya membuat perbedaan itu menjadi empat garis keturunan (hlm. 516 dan Gambar 11). Ritual itu menurut pembedaan urutan generasi yang membagi masing-masing empat garis keturunan itu menjadi dua, dan dengan demikian otomatis terdapat jumlah delapan. Semua ini cukup mudah untuk dilihat kalau ketentuan-ketentuan yang timbul dari analisa itu diketahui. Jadi kalau hal itu masih harus ditemukan dan ditambah lagi dengan usaha-usaha percobaan yang tidak memadai untuk menggambarkan sistem itu, soalnya malahan menjadi sangat sulit. Itulah situasi yang dihadapi Lévi-Strauss.

**Gambar 24.**
*Sistem Murngin menurut Elkin.*

Pertama yang tersedia baginya ialah model (lihat Gambar 23) yang oleh *Warner* dicoba digunakan untuk menggambarkan sistem itu dan alternatifnya((perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah (*vazudo*.)). Model itu sangat kasar, yang tidak menunjukkan apa sebenarnya yang terjadi. Semuanya dibiarkan dalam ketidakpastian dan karena itu tidak memadai. Belakangan *Elkin* telah mencoba untuk membuatnya lebih jelas dengan membedakan sistem normal (perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu/*mobrdo*) dari sistem alternatif (perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah/*vazudo*). Hasilnya terdapat dalam Gambar 24. Itu adalah suatu model instruktif, karena dari gambar itu ternyata bahwa Elkin menyadari kesulitannya, namun tidak cukup. Sistem itu harus dengan satu dan lain cara bersirkulasi. Ia berusaha mencapainya, berbeda dengan dalam sistem Aranda, dengan membuat anak lelaki dari D2 (yang juga adalah anak lelaki dari A1) bukan A1, tetapi A2, yang anaknya lelaki dalam skema Elkin adalah D1, setelah dalam keturunan kelima anak lelaki dari D1 akhirnya

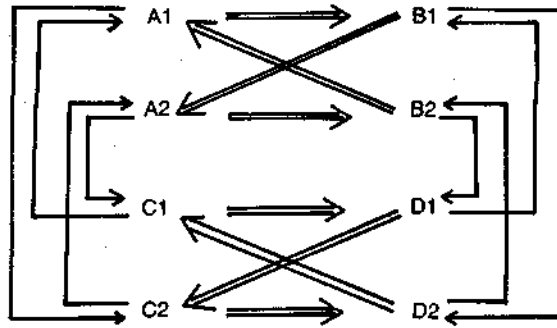
menjadi A1 lagi.[1] Dengan demikian Elkin membuat kesalahannya yang pertama, sebab sekarang A1 dan D2 tidak lagi merupakan satu pasangan yaitu urutan generasi dalam satu klan atau garis, tetapi merupakan bagian-bagian dari sejenis lingkaran baru seperti lingkaran para wanita yang menjalani dua garis yang berbeda. Hal yang sama berlaku dengan cara yang sama bagi model alternatifnya.

Tetapi ini bukanlah satu-satunya. Masih ada kesulitan-kesulitan lain. Lévi-Strauss tetap menyatakan, bahwa menurut Elkin baik dalam sistem normal maupun dalam sistem alternatif anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* dan anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)* berkedudukan sama. B1 dalam kedua hal itu adalah anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)* dan juga anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)* dari A1. Jadi tidak ada perbedaan, sedangkan sistem itu benar-benar mendugakan adanya perbedaan seperti itu.

Ada kesalahan ketiga yang lebih buruk lagi dalam penyajian permasalahan faktanya, sesuatu yang dilalaikan baik oleh Lévi-Strauss maupun oleh para penulis lainnya untuk melihatnya, yang alasan-alasannya bagi saya sama sekali tidak dapat dimengerti. Dalam model Elkin, yaitu model yang normal, seorang lelaki A1 kawin dengan seorang wanita B1, seorang lelaki B1 dengan seorang perempuan A1. Sedangkan dalam model alternatifnya seorang lelaki A1 kawin dengan seorang wanita B2 dan seorang lelaki B2 dengan seorang wanita A1. Itu berarti bahwa dalam kejadian pertama A1 dan B1 dan dalam kejadian kedua A1 dan B2 mereka bertukar wanita, jadi sekaligus menjadi pemberi dan penerima pengantin wanita yang satu terhadap lainnya, sesuatu yang dalam sistem sirkulasi sama sekali tidak dimungkinkan. Hal itu adalah model pertukaran langsung seperti model dari orang-orang Aranda, dan bukan satu pertukaran yang dijadikan umum. Bahwa Lévi-Strauss tidak melihat hal ini justru semakin aneh karena akhirnya hal itu diketahuinya dan dalam Gambar 25 diberinya pemecahan akhir dalam satu model yang benar-benar merupakan model pertukaran yang dijadikan umum, artinya satu model dengan sifat timbal-balik langsung memberikan tempat untuk sirkulasi. Bagaimana ia sampai pada pemecahan yang sebenarnya, tetap merupakan hal yang tak dapat diketahui. Setelah membuat semua kesalahan, yang bisa dilakukan pada analisa seperti itu, akhirnya dengan suatu ilham yang bagus ia mencapai pemecahannya, di mana A1 mengambil wanita dari B1, B1 dari A2, A2 dari B2, dan B2 dari A1. Dengan ini telah tercapai satu sistem sirkulasi yang tertutup, di mana B1 memberi wanita pada A1, A1 kepada B2, B2 kepada A2, A2 kepada B1, dan lagi B1 kepada A1. Bahwa C1 dan C2, D1 dan D2 di sini tidak tersangkut sudah dengan sendirinya, sebab mereka termasuk urutan generasi dari A dan B dan di antara urutan generasi tidak mungkin ada perkawinan. Perkawinan itu mungkin di antara generasi yang berselang-seling, tetapi generasi itu termasuk subseksi yang sama.

Kalau Gambar 25 ditinjau dengan teliti, ternyata bahwa dengan pemecahan ini semua kesulitan telah dipecahkan. Anak perempuan dari saudara lelaki ibu *(mobrdo)*

---

[1]Saya menunjuk di sini ke gambar 24, sistem normal. Perhatikan bahwa dalam skema ini anak lelaki dari seorang lelaki (D2 umpamanya) harus ditelusuri melalui isteri dari orang itu. Dalam halnya D2 itu adalah C2, yang anak-anaknya menurut anak panah keluar dari C2 adalah A2.

**Gambar 25.**
*Sistem Murngin menurut Lévi-Strauss.*
Pria A mengawini B1, anak-anak D2. Pria D2 mengawini wanita C1, anak-anak A1. Pria A2 mengawini wanita B2, anak-anak D1. Pria D1 mengawini wanita C2, anak-anak A2.
Pria B1 mengawini wanita A2, anak-anak C1. Pria C1 mengawini wanita D1, anak-anak B1.
Pria B2 mengawini wanita A1, anak-anak C2. Pria C2 mengawini wanita D2, anak-anak B2.
Jadi seperti dalam sistem Aranda, ada empat kelompok keturunan, yaitu A1D2, A2D1, B1C1 dan B2C2, di mana A1 dan D2 adalah generasi-generasi yang berurutan dalam A1D2, A2 dan D1 dalam A2D1, dan seterusnya. Jadi kelompok-kelompok yang oleh Radcliffe-Brown dinamakan *couples*. *Cycle* dari wanita adalah sama seperti dalam sistem Aranda, yaitu B1D2B2D1B1 dan A1C2A2C1A1. Hanya *pair*-nya yang berbeda; adanya bukan empat, tetapi delapan, yaitu A1B1, B1A2, A2B2, B2A1, C1D1, D1C2, C2D2, dan D2C1.
*Perhatikan,* bahwa → artinya: kawin dengan wanita dari, dengan lain perkataan adalah pengambil wanita dari kelompok ke arah mana anak panah menunjuk. Jadi, A1 adalah pengambil wanita dari B1, B1 dari A2. Dapat juga dikatakan sebagai berikut: pria A1 mengawini wanita B1, pria B1 mengawini wanita A2, pria A2 mengawini wanita B2 dan pria B2 mengawini wanita A1. Jadi ada siklus perkawinan dalam generasi A dan B. Suatu siklus semacam itu terdapat dalam generasi (berikutnya) dari C dan D.

dan anak perempuan dari saudara perempuan ayah *(vazudo)* tidak lagi sama kedudukannya: bagi seorang lelaki A1, B1 adalah anak perempuan dari saudara lelaki ibu (ibunya A1 adalah C1, saudara lelaki dari ibu juga, dan anak perempuan dari saudara lelaki ibu adalah B1). Anak perempuan dari saudara perempuan ayahnya *(vazudo)* adalah B2 (karena orang lelaki D2 itu adalah ayahnya A1; saudara perempuannya yaitu D2, adalah ibu dari B2). Juga pembagian setiap "garis" dalam dua generasi, di mana generasi yang satu adalah ayah dari generasi berikutnya, sekarang terpelihara. A1 dan D2 merupakan satu pasangan, di mana A1 adalah ayah dari D2 dan D2 pada gilirannya menjadi ayah dari A1. Generasi yang berselang-seling (ayahnya ayah dan anak lelaki dari anak lelaki) dengan demikian berkeduduk-an sama lagi.

Dengan demikian Lévi-Strauss telah memecahkan kesulitan yang terpokok dari sistem Murngin. Tetapi tetap masih tersisa satu kesulitan, yaitu kesulitan yang telah sangat banyak menjadi urusan, yaitu persoalan tujuh garis. Mengenai hal itu telah ditulis pembahasan yang paling rumit dari sejarah bidang ini. Belakangan ternyata bahwa persoalan itu sebenarnya adalah soal yang sederhana, di mana *J.P.B. de*

**Gambar 26.**
Istilah-istilah Murngin mengenai kekerabatan (diambil dari Lévi-Strauss, *Structures elementaires*, hlm. 211).

*Josselin de Jong* telah menyumbangkan unsur-unsur terpenting bagi pemecahannya. Persoalannya menjadi jelas kalau Gambar 26 diletakkan berjajar dengan Gambar 15 dan 17. Kedua yang terakhir masing-masing mengenal dua dan empat garis, artinya garis keturunan. Garis keturunan Kariera dengan garis Kalod dan garis Djam; garis keturunan Aranda dengan garis Kalod, garis Kabil, garis Djam, dan garis Kamad. Mengapa tiba-tiba orang-orang Murngin harus mempunyai tujuh? Jawabnya ternyata kemudian sangat sederhana. Ternyata bahwa dua garis yang paling luar dari sistem Murngin, yaitu garis *dumungur* dan *natchiwalker*, dapat diabaikan. *Dumungur* adalah perkataan untuk menyatakan sifat yang lebih kecil dari *due* (garis ketiga dari kiri) dan *natchiwalker* adalah perkataan untuk menyatakan sifat yang lebih kecil dari *nati* (garis kelima dari kiri). Dengan cara yang sama *momelker* adalah juga perkataan untuk menunjukkan sifat yang lebih kecil dari *momo*, isteri dari *nati*. Ini mengandung arti bahwa *dumungur* dan *natchiwalker* tidak lain adalah *due* dan *nati* yang kecil—yang dalam hubungan ini dapat diterjemahkan—*due* dan *nati* yang "jauh", kerabat yang bagi Ego masing-masing termasuk garis suami saudara perempuan (ayah) dan garis saudara lelaki ibu. Jadi dengan demikian seluruhnya tinggal lima garis; dan bagi soal Murngin hal itu merupakan minimum yang diharuskan. Jadi kita berurusan dengan suatu perkawinan *cross-cousin matrilateral*, jadi suatu sistem sirkulasi yang dikombinasikan dengan pembagian-dua moiety. Itu berarti bahwa sedikitnya harus ada empat garis (lihat hlm. 516). Bagi Ego itu adalah garis dari garis keturunannya sendiri, jadi garis *marikmo;* kemudian garis saudara lelaki ibu, yang ayahnya ia namakan *nati*. Kemudian garis saudara lelaki ibunya ibu *(momobr) mari*-nya, dan akhirnya garis suami dari saudaranya perempuan (penerima wanitanya), *due*-nya. Jelaslah bahwa Ego masih harus mengenal garis kelima, yaitu garis *kutara*, anak lelaki dari anak perempuan saudara perempuannya. Ia adalah saudara lelaki dari ibunya ibu *(momobr)* dari orang muda ini, artinya *mari* dari anak muda itu dengan cara yang sama seperti Ego sendiri adalah *kutara* dari *mari*-nya sendiri yaitu *mari*, (dari Ego), yang dalam skema terdapat paling atas dalam kolom 6 dari kiri. Sebagaimana *mari* itu membedakan garis Ego sebagai garis *kutara*, demikian pula Ego harus membedakan garis anak lelaki dari anak perempuan saudara perempuannya *(zudozo)* sebagai garis *kutara*. Dan dengan demikian tanpa kesulitan kita telah mencapai lima garis. Tidak ada gunanya mengulangi uraian rumit yang dulu diajukan sebagai keterangan (antara lain juga oleh Lévi-Strauss).

Sehubungan dengan isi buku yang tersisa, secara ringkas saya batasi pada beberapa pendapat. Untuk itu saya lewati tinjauannya terhadap yang oleh penulisnya dinamakan sistem harmonis dan disharmonis, karena pembedaan ini tidak memiliki dasar yang cukup dalam kenyataan sosial. Yang jauh lebih menarik adalah bab-bab yang membahas sistem perkawinan di Asia bagian Timur (Birma, Cina, Mongolia) dan di India. Dalam masyarakat benua yang lebih purba tersebut terdapat bukti jelas tentang arti perkawinan *cross-cousin matrilateral* bagi penataan sosial. Bekas-bekasnya masih juga terdapat di Cina dan India, yang penulisnya secara aneh sekali telah mendapatkan argumennya yang terkuat dari ritual, suatu aspek kebudayaan yang diabaikannya dengan merugikan dirinya sendiri dalam menganalisa bentuk perkawinan Australia.

Dalam membahas bahan mengenai India, Lévi-Strauss banyak menggunakan karya yang dirintis oleh *Held*, timbul suatu gejala yang sangat menarik, yaitu gejala hypergamie dan mas kawin. Hingga kini hypergamie hanya dibahas sepintas lalu. Dengan hypergamie dimaksudkan seorang wanita diperbolehkan kawin di atas derajatnya (jadi lelaki yang bersangkutan melakukan hypogamie, yaitu kawin di bawah derajatnya). Sebenarnya merupakan gejala yang sangat aneh, bahwa pada banyak bangsa (tidak pada semua bangsa: pada orang-orang Kachin terjadi hypogamie pada pihak wanita, walaupun sangat terbatas) wanita tidak diperkenankan kawin dengan seorang yang lebih rendah derajatnya dari dirinya sendiri. Orang akan menduga yang kebalikannya. Bukankah ia diberikan, bukanlah ia merupakan satu hadiah. Karena di samping itu ia adalah hadiah yang sangat besar, maka penerimanya dalam arti tertentu adalah bawahan dari pihak pemberi. Sang penerima pengantin wanita harus membantu sang pemberi pengantin wanita; sebagai menantu lelaki ia adalah lebih rendah dari mertua lelakinya dan para saudara lelaki dari isterinya, walaupun itu sama sekali tidak harus berarti bahwa ia berasal dari derajat yang lebih rendah. Jadi seharusnya diharapkan bahwa si wanita (saudara wanita) mudah diberikan ke bawah, kepada orang yang lebih rendah derajatnya. Sama sekali tidak demikian. Seorang lelaki yang berambisi mobilitas sosial ke atas tidak diperkenankan kawin dengan seorang wanita yang lebih tinggi derajatnya dan dengan demikian naik di skala masyarakat, sebaliknya wanita yang selalu dan di mana-mana dianggap agak lebih rendah diperkenankan berbuat seperti itu.

*Catatan:* tentang lebih rendahnya kedudukan wanita: dalam salah satu peraturan raja-raja Bali di Lombok terdapat kutukan diucapkan terhadap seorang lelaki yang lalai mengantarkan sesajian tertentu yang ditetapkan oleh raja: dalam inkarnasi berikutnya orang lelaki itu akan dilahirkan kembali sebagai wanita, dalam inkarnasi berikutnya lagi sebagai napi, dan dalam inkarnasinya yang ketiga sebagai papan di atas kotoran.

Wanita tetap mendapatkan hak istimewanya menjadi ibu dari seorang anak lelaki yang berderajat lebih tinggi; seorang lelaki hanya dapat menjadi ayah dari seorang anak lelaki dari derajat yang sama atau lebih rendah. Relasi dengan derajat yang lebih tinggi hanya bisa didapat seorang lelaki melalui saudaranya perempuan. Dengan demikian saudara perempuan itu mewakili kehormatan keluarga. Jadi dalam pertukaran perkawinan wanita tidak begitu saja menjadi obyek; jelas tidak demikianlah halnya!

Di India kita berkenalan dengan kebiasaan aneh yang lain lagi, yang dikenal oleh India dan oleh golongan sosial yang lebih baik di Eropa: perkawinan dengan mas kawin, suatu perkawinan yang tidak hanya seorang anak perempuan atau saudara perempuan yang diserahkan, tetapi di samping itu masih ditambah dengan uang dan barang-barang. Perkawinan ini tidak umum di India, begitu pula tidak pernah menjadi umum di Eropa. Tetapi sudah tentu tidak merupakan kebetulan, bahwa hal itu ditemukan pada bangsa-bangsa dengan petunjuk-petunjuk yang jelas bahwa mereka juga pernah mengenal perkawinan *cross-cousin matrilateral* yang

membuat pembedaan jelas antara pemberi wanita dan penerima wanita (juga di Eropa ada petunjuk-petunjuk seperti itu). Pada jenis perkawinan itu wanita diberikan tanpa mendapatkan wanita kembali. Wanita diharapkan didapatkan dari kelompok lain. Mungkin juga hal itu bisa terjadi pada banyak bangsa kalau tidak mendapatkan wanita sebagai pertukaran terhadap saudara perempuan yang diserahkan, kompensasi diberikan melalui pembayaran mas kawin yang tinggi. Tetapi hal itu bukan suatu keharusan dan memang hal itu juga tidak bersifat umum. Kemungkinan lain ialah bahwa dalam memberikan wanita, kehormatannya dipertaruhkan. Hal itu terjadi kalau seorang merasa terhormat mengawinkan anak perempuannya dan memberikannya suatu mas kawin yang tinggi, mas kawin yang umumnya sekaligus merupakan hak warisan. Hal itu hanya dapat dilakukan oleh para ayah yang kaya, dan mereka melakukannya dengan harapan bahwa anak lelakinya akan melangsungkan perkawinan yang sama seperti itu. Di sini pemberian adalah primer. Lévi-Strauss berjasa dengan menunjukkan kepada kenyataan bahwa kemungkinan ini ada dan diterapkan. Tetapi ia tidak mengolahnya lebih lanjut dan juga tidak dapat dilakukannya secara baik, karena tekanannya pada sifat timbal-balik menjadikan pemberian seperti itu sebenarnya suatu *anomalie.* Yang kurang pada analisanya ialah satu falsafahnya yang menempatkan pemberian bersamaan dengan timbal-balik dalam kerangka yang lebih luas. Jadi kerangka penempatan individu, yaitu subyek dalam kedudukannya sebagai bagian dari keseluruhannya, suatu kedudukan bagian yang hanya bisa dicapai dengan ikut serta, yaitu menjadi satu bagian. Hadiah adalah cara yang tepat untuk itu, dan pengolahan lebih lanjut mengenai pemikiran mengenai hadiah dapat Anda temukan dalam buku saya, *Reciprocity,* hlm. 52, yang dapat memberikan wawasan yang lebih baik tentang arti etis dari soal memberi, suatu arti yang melampaui arti *reciprocity* yang menyusul. Di bidang ini masih banyak yang harus diselidiki.

### 3. Lévi-Strauss tentang Struktur Pemikiran

Pembahasan tentang kekerabatan secara ilmiah akan bisa membuat kita lupa akan permasalahan yang sebenarnya bagi Lévi-Strauss, yaitu struktur pemikiran manusia. Pemikiran itu tidak bisa menjurus dengan semau-maunya ke semua arah. Ia terikat pada struktur atau model yang melalui keteraturan tertentu muncul dalam perilaku manusia. Reprocitas dan pengakuan akan ketentuan sebagai ketentuan adalah contoh dari struktur seperti itu. Dengan cara yang hampir tak dirasakan hal seperti itu terjadi dalam proses pemikiran itu sendiri, yang sekalipun juga proses pemikiran itu nampaknya bebas, setiap kali ia didorong lagi ke jurusan tertentu dengan cara yang lebih memaksa daripada kita cenderung untuk mengakuinya. Hampir seluruh karya Lévi-Strauss sesudah tahun 1950 diabdikan untuk menyelidiki pembatasan itu, kadang-kadang dalam bentuk karangan lepas tentang soal-soal yang sedikit banyak bersifat kebetulan, dan kemudian lagi dalam buku yang khusus diabdikan pada cara berpikir dan bentuk berpikir seperti *Het wilde Denken* (= pemikiran liar) dan *Mythologiques* (= mitologi). Tidak mungkin untuk memberikan gambaran lengkap mengenai hal itu. Saya batasi pada beberapa hal yang khas bagi

caranya mendekati permasalahan, dan yang sekaligus dapat dianggap penting bagi pembentukan teori dalam antropologi budaya.

Pertama perlu dikemukakan bahwa contoh-contoh yang disajikan oleh Lévi-Strauss bagi kita kerap kali nampaknya sangat dicari-cari. Sering kita tidak dapat diyakinkannya. Soal yang khas ialah soal dugaan yang (menurut anggapan saya) disajikan dalam pidatonya pada tahun 1960, bahwa diberinya teka-teki dalam mitologi selalu terjadi dalam kaitannya dengan suatu hubungan insest yang sepintas lalu nampak tak bisa dipecahkan. Salah satu contohnya ialah mengenai Oedipus, yang menjawab dengan tepat teka-teki yang diberikan oleh Sphynx kepadanya. Jawaban yang benar ini tidak disangka-sangka dan dengan demikian Oedipus telah mempertemukan dua hal yang tidak seharusnya bertemu, yaitu teka-teki dan jawabannya. Tetapi Oedipus kawin juga dengan ibunya Iocaste dan insest itu telah mempertemukan dua pribadi yang tidak seharusnya menjadi satu. Koinsidensi itu nampaknya sebagai kebetulan dan argumen Lévi-Strauss yang secara kebetulan diambil dari situ nampak dicari-cari. Karena itu dalam ingatan saya mencari suatu contoh teka-teki lain yang diberikan dalam mitologi. Saya teringat kepada teka-teki yang diberikan oleh Simson: "Dari yang makan keluar makanan, dari yang kuat keluar manisan" (Kitab Hakim-hakim 14 : 14). Melalui kecurangan kaum Filistin yang menjadi lawannya berhasil memberikan jawaban. Kaitannya di sini memang bukanlah soal insest, tetapi merupakan satu soal yang mudah bisa disamakan, yaitu perkawinan terlarang dari Simson dengan seorang wanita Filistin!

Itu adalah suatu contoh transformasi yang bagus sekali, yaitu pemindahan posisi dari tingkat yang satu ke tingkat yang lain. Pada tingkat yang satu terletak posisi pilihan perkawinan yang kombinasinya tidak diperkenankan, pada tingkat yang lain posisi terdapat pertanyaan dan jawaban yang kombinasinya tidak dimaksudkan dan tidak diinginkan. Pada kedua tingkat itu berlangsung satu skema yang logis dan sama. Dapat juga dikatakan bahwa skema pada tingkat yang satu berinduksi pada tingkat yang lain. Contoh-contoh yang paling aneh dari kekuasaan bentuk pemikiran terdapat dalam magi, yang terdapat di dua karangan dalam *Anthropologie Structurale I,* yang satu tentang *de Tovenaar en zijn magie,* dan satu lagi tentang *het Effect van de magie.* Dalam karangan pertama dibahas tentang kepercayaan pada magi yang jelas terwujud pada pasien dan publik. Terutama pada pasien, yang menjadi korban. Ia mati kalau dukun itu menyatakan, bahwa ia terkena sihir yang tidak dapat disembuhkan. Sebaliknya ia sembuh kalau dukun itu merawatnya. Wujud yang sama adalah kepercayaan masyarakat. Kalau seorang pasien terkena sihir yang tidak dapat disembuhkan, pasien itu tidak bisa mendapat bantuan dari lingkungannya. Lingkungan itu sama kuat kepercayaannya pada sihir seperti dirinya sendiri, dan mereka sudah mulai melagukan litani sebelum pasien itu meninggal karena gejala-gejala goncangan. Hanya kepercayaan dukun tersebut yang tidak perlu mantap. Ia bisa mengambil sikap yang lebih skeptik dan Lévi-Strauss mendapatkan contoh yang bagus tentang dukun yang tidak mantap seperti itu pada Boas. Itu adalah cerita tentang Quesalid, yang berminat mempelajari seninya para dukun tersebut karena ia tidak mempercayainya dan bermaksud membuktikan penipuan itu. Tetapi ketika ia sendiri menangani pasien-pasien, ia menjadi heran

karena ia berhasil. Pasiennya sembuh, Quesalid menjadi seorang dukun besar yang dimintai nasihat oleh banyak orang; ia bersikap skeptik terhadap kemampuan dukun lainnya, tetapi yakin terhadap efek metodenya sendiri, walaupun semula dianggapnya aneh bahwa metodenya ternyata berhasil. Demikianlah maka ia pun menjadi percaya pada magi. Skeptikus itu karena suksesnya, sebagai akibat dari kepercayaan pasien dan publik, juga menjadi percaya pada magi. Jadi orang skeptik pun tidak terhindar dari kuasa bentuk pemikiran, tidak luput dari relasi sebab-akibat antara perawatan dan penyembuhan.

Penyembuhan pasien adalah soal yang dibahas lebih luas dalam karangan kedua. Landasan yang wajar dan efek penyembuhan oleh perawatan dukun tersebut harus dicari dalam analogi dengan ilmu sihir. Kalau ilmu sihir mampu menimbulkan *shock* yang begitu parah hingga mengakibatkan kematian, maka keadaan emosional mestinya dapat juga ditimbulkan untuk menghilangkan rintangan tertentu setidak-tidaknya dalam kasus penyakit tersebut berperan komponen psikosomatik dalam tubuh yang selanjutnya mengakibatkan penyembuhan. Sebagai contoh ia berikan gambaran tentang perawatan ritual terhadap seorang wanita yang telah lama dalam kesakitan melahirkan anak tidak berhasil mengeluarkan fetus. Dukun itu melagukan litani yang cukup panjang mengenai mitos yang menguraikan secara simbolik proses pembuahan dan kelahiran itu sendiri. Pada akhir litani itu lahirlah bayi itu tanpa kesulitan. Ketegangan psikis yang menghalangi lahirnya bayi tersebut jelas sekali telah dihilangkan. Yang aneh dalam perawatan itu ialah analogi yang terbalik dengan perawatan pasien secara psikiatri oleh psikiater Barat. Dalam hal dukun, dokternya (dukun) yang aktif. Ia melagukan mitos yang didengar pasien dan akhirnya menyusul kesembuhan. Dalam hal pasien yang dirawat secara psikiatri, dokternya pasif. Bukan dia yang bercerita, tetapi pasien yang bercerita dan kesembuhan pasien itu menyusul, segera setelah ia selesai menceritakan mitos pribadinya, yang menjadi penyebab penyakitnya. Perbedaan antara kedua pasien itu ialah, bahwa pasien dukun itu hidup dalam persekutuan yang mengenal mitos-persekutuan yang bisa dijadikan sandaran, sedangkan pasien psikiatri tersebut hidup dalam dunia yang dikuasai oleh individualisme, dan oleh sebab itu hanya individu yang bersangkutan yang memiliki mitos pribadi itu. Nampaknya semua itu seolah-olah bermain-main (penggunaan perkataan mitos bagi pengalaman traumatik pasien Barat itu bisa disanggah, bahkan kalau dari Lévi-Strauss diharapkan mendapatkan cerita Oedipus menurut gaya Freudian ortodoks pun), namun analogi itu bukannya tanpa dasar dan setidak-tidaknya patut dipertimbangkan.

Dalam argumentasi ini Lévi-Strauss menyinggung soal lain yang sibuk dipikirkan olehnya ketika mempelajari bentuk-bentuk pemikiran primitif, yaitu kekurangan pengetahuan. Dukun itu tergolong dalam dunia yang pada umumnya dikuasai oleh kurang pengetahuan sedangkan dokter hidup dalam dunia dengan pengetahuan yang melimpah. Dalam dunia dengan kurang pengetahuan sudah tentu ada kebutuhan untuk menyebutkan apa yang dilihatnya dan memberikan arti kepadanya. Lévi-Strauss menyatakan itu dengan cara yang sangat aneh, yaitu dengan cara yang berasal dari linguistik. Orang primitif dengan kekurangan pengetahuan akan arti, mengalami kekurangan dalam arti, *signified,* yang diberikan, sebab terlalu sedikit

yang diketahuinya. Tetapi dunianya yang membutuhkan sebutan, bagi dia tidak kurang daripada pemberi arti, *signifier,* walaupun hal itu mempunyai arti sedikit dari apa yang tidak ia mengerti. Perbandingan terhadap arti yang dimiliki sedikit luas itu (pengetahuan yang benar-benar ia miliki itu) dukun ini mempunyai terlalu banyak *signifying* yang mungkin sebaiknya diterjemahkan di sini dengan pemberian arti. Dukun itulah yang dengan melagukan mitos menyumbangkan pemberian arti kepada keadaan seorang pasien yang menderita kekurangan arti. Sebaliknya pasien psikiatri adalah seorang yang berkelimpahan pemberian arti kepada dunianya berbenturan dengan dunia itu. Dan sekarang ia harus menyerahkan kelebihannya itu kepada dokter yang membantu menemukan baginya arti yang sebenarnya dari kekayaannya akan pengetahuannya (arti).

Uraian itu tidak memuaskan. Hal itu disebabkan tidak hanya karena perkataan *signifying* dan *signified* kadang-kadang digunakan dalam arti linguistik dan kadang-kadang dalam arti epistemologis, tetapi juga (dan sangat mungkin) karena di belakang ini terletak sesuatu yang Lévi-Strauss hanya mau meninjaunya sebagai bentuk pemikiran sambil melewati kenyataannya, bahwa itu ada hubungannya dengan religi, suatu gejala yang setiap kali ia usahakan untuk dihindari. Permasalahan hubungan antara kekurangan pengetahuan dan yang diduganya berkelebihan pemberian arti *(signifying)* sudah dibahas pada tahun 1950 dalam *Pengantar*-nya pada penerbitan sejumlah tulisan *M. Mauss* dalam berkas *Sociologie et Anthropologie par Marcel Mauss,* di mana ia antara lain membahas pengertian *mana.* Dalam pengantarnya ia menyatakan bahwa *mana* adalah satu istilah dengan nilai nol, suatu istilah yang menyatakan bahwa sesuatu yang tidak dimengerti dengan baik atau yang tidak dipahami. Jadi itu adalah satu istilah seperti yang pernah banyak dimiliki oleh orang primitif, karena kurangnya pengetahuan mereka. Setelah ratusan tahun berlalu, banyak dari istilah tersebut telah terisi dengan arti, karena pengetahuan pun semakin bertambah. Pengetahuan seakan-akan menghapus kesamar-samaran yang menutupi istilah-istilah itu dan dengan demikian membuatnya menjadi pengertian. Hanya pada beberapa istilah kesamar-samaran itu tetap ada, seperti dalam pengertian *mana.* Yang tidak terlihat dalam seluruh penalaran itu ialah, bahwa istilah *mana* sama sekali tidak diterapkan pada soal-soal yang kurang dikenalnya: kepala suku, batu, dan peribahasa yang mempunyai *mana,* dikenalnya paling baik. Mereka hanya ingin mengatakan bahwa di dalam hal yang dikenalnya (dan dikenalnya dengan baik) ada sesuatu yang tidak dapat diterangkannya, sesuatu yang membuat yang dikenalnya itu menjadi lebih daripada yang sebenarnya, yaitu sesuatu yang supernatural yang dianggap dimiliki oleh obyek-obyeknya ini. Jadi soalnya bukanlah mengenai kurangnya pengetahuan, tetapi mengenai tindakan pemberian arti yang melampaui pengetahuan dari obyek itu. Bukan pengetahuan tentang obyek itu yang kurang, tetapi intensionalitas yang dinyatakan melalui obyek itu yang kurang, suatu intensionalitas yang berkaitan dengan permasalahan antarsubyek dan dunianya. Lévi-Strauss salah menilai permasalahan ini, karena ia ingin menghindari segala sesuatu yang ada hubungannya dengan subyek. Tetapi dengan demikian pengertian *mana* dilepaskan dari isi keagamaan yang sebenarnya. "Pemberi arti" yang tidak mengetahui "arti"-nya adalah supernatural yang diperkirakan ada di dalam dan di belakang obyek itu.

Dalam bukunya *Het wilde Denken,* Lévi-Strauss tidak menggunakan spekulasi tentang kebanyakan *signifying* terhadap kekurangan *signified* ini. Ia menempuh jalan lain, satu jalan yang memang merugikan intensionalitas pemikiran yang ditentukan oleh religi, tetapi yang dari segi lain bagaimanapun lebih dapat diterima. Ia bicara di sini tentang ilmu yang kongkret. Dan tidak diragukan bahwa pemikiran ini adalah kongkret. Dari hal yang kongkret ini, pemikiran ini mendapatkan bentuk klasifikasinya, sebagaimana soalnya menjadi sangat jelas dalam masalah totemisme yang masih akan dibahas tersendiri. Kita harus juga menyetujui Lévi-Strauss, bahwa bentuk klasifikasi sama sekali tidak selalu ditentukan oleh religi. Itu memang tidak dapat, sebab manusia selalu melakukan klasifikasi. Ia membutuhkan ketertiban. Tanpa ketertiban tidak ada sesuatu yang dapat diingat dan tidak ada pengalaman yang dapat dikenang kembali. Contoh yang bagus mengenai hal ini ialah cara orang-orang ini mengenali dunia tumbuh-tumbuhan. Itu adalah juga dunia yang teratur. Dari keterangan *Conklin* tentang orang-orang *Hanunoo* (Filipina), Lévi-Strauss mendapatkan satu contoh yang meyakinkan tentang cara mereka mengklasifikasi tumbuh-tumbuhan secara logis, suatu klasifikasi yang mengingatkannya kepada klasifikasi *Linnaeus.*

Jelaslah bahwa ia tidak dapat menghindari kenyataan, bahwa dalam pemikiran ini terdapat unsur-unsur mistik, yang tidak dapat diterangkan berdasarkan hal yang kongkret. Memang ia tidak bicara tentang mistik atau tentang apa pun juga yang sejauh mungkin dapat mengingatkan kepada pendapat *Lévy-Bruhl,* tetapi bagaimanapun itu adalah semacam pemikiran lain daripada pemikiran ilmiah. Pemikiran itu disebutnya semacam ukuran yang manusiawi. Itu karena (dan kurangnya pengetahuan tetap berperan di sini) manusia tersebut berada dalam posisi tukang amatiran yang membuat sesuatu dengan aneka barang bekas. Seorang insinyur yang memiliki rencana, membuat bagan dan kemudian memesan bahan-bahan untuk pelaksanaannya, yang semuanya dikonstruksi menurut struktur bagan itu. Sebaliknya seorang tukang amatiran bisa mempunyai rencana, tetapi sebelumnya ia harus memeriksa persediaannya, *tresot*-nya (kekayaannya). Di dalamnya terdapat aneka warna barang yang tidak terpakai dan sudah tua. Barang-barang semacam itulah yang menentukan bentuk bagannya dan perubahan dalam rencananya maupun bahan-bahan yang digunakannya. Apa yang akhirnya menjadi hasil strukturnya dikonstruksi dari persediaan itu, yang sekaligus merupakan masa lampaunya sendiri, di mana setiap suku cadang mempunyai suatu prasejarah yang diketahui oleh orang itu dan yang memiliki arti baginya. Masa lampau, tujuan suku cadang yang sebelumnya, seakan-akan melekat pada keseluruhan struktur yang terbentuk. Dengan demikian struktur tersebut mendapatkan sesuatu yang manusiawi, suatu ukuran yang manusiawi, yang dapat juga dikatakan nilai emosional yang menambahkan arti.

Mendapatkan sesuatu dari masa lampau ini (dan dari pengetahuan orang lain) banyak sekali terdapat dalam ritual dan dalam mitos. Manusia selalu kembali kepada bahan lama atau yang didapat dari tempat lain yang memberi bentuk dan arti baru. Bagaimana hal itu terjadi, diselidiki secara luas dalam *Mythologiques.* Hal itu akan dibahas kemudian. Yang perlu dimintakan perhatian di sini ialah bahwa pemikiran tukang amatiran tidak boleh begitu saja diidentifikasikan dengan pemikiran orang

primitif. Pemikiran itu juga terdapat di bidang tertentu dari pemikiran Barat, yaitu dalam seni. Sebaliknya pemikiran insinyur, bukannya bebas dari pemikiran orang primitif, yang berulang-ulang berpikir sangat logis dan konstruktif, juga dalam berbagai persoalan tehnis. Yang sementara ini tidak menjadi jelas dari uraian Lévi-Strauss ialah, kapan manusia itu berpikir sebagai insinyur dan kapan sebagai *bricoleur* (tukang amatiran). Di sekitar persoalan ini keadaannya tetap tidak jelas, seperti dalam kenyataannya juga terhadap pertanyaan, terdiri dari apakah sebenarnya pemikiran tukang amatiran itu. Tetapi orang tidak akan terlalu salah menduga, kalau yang dimaksudkan ialah bagian terbesar dari semua pemikiran keagamaan, yang seperti oleh Lévy-Bruhl, sekarang juga disajikan lagi di bawah judul yang lain, yaitu sebagai pemikiran primitif.

### 4. Lévi-Strauss tentang Totemisme

Tinjauan Lévi-Strauss tentang totemisme terdapat dalam buku (kecil)-nya tentang masalah ini dan sebagian juga dalam bukunya *Het wilde Denken* yang terbit kira-kira pada waktu yang sama. Tinjauan yang merupakan hasil pemikiran analisa yang jernih, merupakan sumbangan penting untuk memahami totemisme lebih baik. Analisa itu menyusul kritik *Goldenweiser,* tetapi juga pada apa yang telah dikatakan oleh *Radcliffe-Brown* tentang totemisme, yaitu bahwa totemisme adalah satu bentuk penjelmaan alam dalam tatanan moral (hlm. 535). Lévi-Strauss menyatakannya dengan cara yang sedikit berbeda sebagai berikut: dalam totemisme persoalannya ialah sistematisasi relasi antara alam dan manusia, suatu relasi yang ia rumuskan (menurut saya secara tidak tepat) lebih lanjut sebagai suatu relasi yang disistematisasikan antara alam dan kebudayaan (manusia).

Ia memulai uraiannya dengan pernyataan yang lebih menjelaskan, bahwa dalam teori yang berlaku tentang relasi totemistis antara alam dan manusia dibedakan relasi antara alam dan sekelompok manusia (misalnya totemisme klan) dan relasi antara alam dan orang-orang secara individu (totemisme individual). Pembedaan itu sendiri tepat, tetapi pembedaan tersebut tidak boleh berhenti di situ. Pembedaan antara kelompok dan pribadi yang dilakukan pada pihak manusia, harus juga dilakukan pada pihak alam, kalau dikehendaki mencapai tinjauan sistematis yang secara logis dapat dipertanggungjawabkan. Karena itu pada pihak alam harus dibedakan antara jenis-jenis (kategori-kategori) dan individu-individu. Kalau itu diterapkan, maka akan dicapai tinjauan yang lebih seimbang tentang relasi antara alam dan manusia yang membuat jelas bahwa pengertian totemisme seperti yang digunakan dalam literatur, merupakan seleksi yang semau-maunya dari antara aneka ragam relasi antara manusia dan alam.

| | 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|---|
| *Alam* | jenis | jenis | eksemplar* | eksemplar* |
| *Kebudayaan* | kelompok | pribadi | pribadi | kelompok |

*Dalam arti individu, jadi binatang tertentu atau tanaman tertentu.

Literatur tentang totemisme hanya memperhatikan kasus 1 (totemisme klan, totemisme jenis kelamin, dan sebagainya) dan 2 (totemisme individu) dan mengecualikan 3 dan 4. Namun hal itu juga terjadi. Mengenai kasus 3 (eksemplar-pribadi), contoh yang jelas didapatkan di Mota (Banks Islands), di mana seorang anak dianggap sebagai inkarnasi seekor binatang atau tanaman yang dilihat atau ditemukan oleh ibunya, ketika ia untuk pertama kali mengetahui bahwa ia hamil. Binatang (tanaman) tertentu itu adalah tabu bagi anak itu. Binatang atau tanaman itu dimasukkan dalam hidupnya. Mengenai kasus 4, banyak contoh didapatkan di Polinesia dan Afrika (juga Indonesia dapat disebut), di mana binatang-binatang tertentu secara tersendiri (kadal di Selandia Baru, buaya suci di Afrika, ikan belut atau harimau di Indonesia) menjadi obyek pujaan dari suatu kelompok lokal. Kalau soalnya adalah mengenai hubungan manusia-alam seharusnya kasus-kasus tersebut ikut dilibatkan dan juga dari sudut pandangan yang umum totemisme itu didekati.

Yang menjadi pertanyaan sekarang ialah relasi macam apa yang menjadi persoalan antara manusia dan alam dalam totemisme itu. Pada umumnya tekanan diletakkan pada kaitan yang erat dan bahkan kemiripan atau kekerabatan antara totem (jenis) dan kelompok (klan dan sebagainya). Menurut Lévi-Strauss hal itu tidak tepat, dan dengan menunjukkan bahwa beberapa kasus totemisme moiety dan totemisme jenis kelamin di sini bukanlah persoalan persamaan antara manusia dan totem mereka, tetapi mengenai perbedaan di antara totem-totem yang dianggap khas untuk perbedaan antara moiety atau jenis kelamin. Contoh yang paling menarik ialah kasus yang telah diingatkan (hlm. 535/536) mengenai *Eaglehawk* dan *Crow*, totem moiety dari suku di Sungai Darling, New South Wales. Mengenai hal ini *Radcliffe-Brown* menunjuk kepada adanya lambang-lambang yang sama (dan mitos-mitos) pada orang-orang Haida di Kanada Barat, yang mempunyai moiety *Eagle* dan moiety *Raven*. Yang terutama penting di sini ialah yang berikut ini: orang-orang Australia menganggap diri mereka sebagai pemakan daging, walaupun menurut kenyataannya sebagian terbesar dari makanan mereka berasal dari tumbuh-tumbuhan. Eaglehawk dan Crow adalah juga pemakan daging, tetapi Eaglehawk makan korban yang hidup dan menemani manusia dalam perburuan, sedangkan Crow memilih korban yang sudah mati dan mengunjungi manusia dalam perkemahan mereka. Kemiripan yang fundamental pada perbedaan yang penting memungkinkan kedua binatang itu berfungsi sebagai lambang dari kedua paruhan suku, yang juga demikian mirip dan sekaligus berbeda satu dengan lainnya seperti kedua totem itu.

Dengan demikian ia sampai kepada pendapat bahwa dalam totemisme setiap kali ada kemiripan dari perbedaan antara satu kategori (jenis) dari alam dan satu kelompok dari kebudayaan (manusia). Dinyatakan secara skema sebagai berikut:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *Alam* | jenis | 1 ≠ jenis | 2 ≠ jenis | 3 ≠ ... jenis n |
| | | × | × | × |
| *Kebudayaan* | kelompok | 1 ≠ kelompok | 2 ≠ kelompok | 3 ≠ ... kelompok n |

Kemiripan yang berkaitan adalah kemiripan antara perbedaan. Kemiripan itu ditandai dengan × yang ditempatkan di antara istilah-istilah yang saling mirip.

Sudah tentu hal itu tidak luput dari perhatian si penulis bahwa penyajian masalahnya tidak selalu mirip dengan kenyataannya. Para penghuni Mabuiag (Kepulauan Selat Torres) menyatakan, bahwa mereka mirip dengan totem mereka. Merka melihat kemiripan antara perilaku para anggota kelompok dan perilaku para totem mereka. Ada lebih banyak lagi kasus yang mengutamakan kemiripan. Contoh-contoh menarik mengenai hal itu terdapat pada orang-orang Marind-anim. Dalam kasus seperti itu, skemanya menjadi berbeda secara radikal. Sekarang tanda × harus ditempatkan antara jenis dan kelompok:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *Alam* | jenis 1 $\neq$ | jenis 2 $\neq$ | jenis 3 $\neq$ ... | jenis n |
| | × | × | × | × |
| *Kebudayaan* | kelompok 1 $\neq$ | kelompok 2 $\neq$ | kelompok 3 $\neq$ ... | kelompok n |

Konsekuensi logis dari penyusunan semacam itu ialah sistem kasta, sebab identifikasi antara jenis dan kelompok pasti menjurus ke intensifikasi perbedaan di antara kelompok-kelompok, sehingga lambat-laun orang-orang perempuan yang semula semuanya memiliki sifat yang sama dan karena itu dapat dipertukar-tukarkan, sekarang dipandang berbeda sifatnya (jenisnya) dan karena itu tidak dapat lagi dipertukarkan. Dengan demikian endogami menggantikan eksogami dan pertukaran jasa-jasa menggantikan pertukaran wanita dan barang-barang, yang secara skema dapat dinyatakan sebagai berikut:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *Alam* | *jenis 1* | *jenis 2* | *jenis 3* | *jenis n* |
| | *kelompok 1* | *kelompok 2* | *kelompok 3* | *kelompok n* |

Suatu penalaran yang sangat sederhana, tetapi dalam praktek tidak ada buktinya dan Lévi-Strauss juga tidak menyatakan bahwa pengembangannya telah dipraktekkan di suatu tempat. Memang ia menunjukkan bahwa di mana terdapat sistem kasta seperti di India, terdapat barang-barang yang digunakan sehari-hari sebagai totem, tetapi itu hanya memperkuat pendapat bahwa dalam totemisme persoalannya adalah kemiripan dalam perbedaan. Perbedaan dalam penggunaan barang-barang sehari-hari bersifat khas bagi perbedaan di antara (sub) kasta. Pertanyaan mengapa dengan cara ini tidak terlihat proses terjadinya kasta, sementara itu tetap tidak terjawab. Walaupun demikian ada alasannya yang baik untuk itu. Misalnya kasus pada orang-orang Marind-anim, membuat jelas mengapa demikian. Kemiripan antara manusia dan totem di sini mendapat tekanan kuat, tetapi bersamaan dengan itu ada kesadaran yang jelas bahwa persoalannya adalah masalah relasi lambang, yang sama sekali tidak mengurangi persamaan hakikat dari semua manusia (bandingkan tulisan saya *Dema* hlm. 938 dan seterusnya). Perbedaan antara kelompok adalah perbedaan fungsional, bukan perbedaan hakiki, dan sama sekali tidak perlu atau bahkan tidak mungkin, bahwa dari perbedaan itu berkembang sistem kasta. Perbedaan itu semata-mata berkenaan dengan perannya dalam ritual. Jelas bahwa hal semacam itu terdapat di Mabuiag seperti juga di sekian banyak tempat lainnya, di mana orang-orang itu

sendiri dalam pembicaraan menyatakan dengan tegas bahwa mereka identik dengan totem mereka dan berasal dari totemnya tersebut, tetapi mereka tidak mengatakan bahwa identitas itu tidak boleh diartikan secara harfiah. Memang identitas lambang (secara ritual) hanya dapat dinyatakan dalam istilah-istilah yang diambil dari realitas. Di mana—seperti di sekian banyak tempat—terdapat totemisme yang beraneka ragam, pengertian lain dari pengertian lambang mengenai identitas ini bahkan tidak mungkin. Kejadian yang sangat meyakinkan tentang sifat lambang dari identitas totemistis ialah sifat dari totemisme Masim Selatan (Papua Nuigini), di mana setiap klan mempunyai burung ataupun ular, ikan dan tanaman sebagai totem. Hal itu merupakan pernyataan bahwa setiap klan mempunyai relasi tersendiri dengan semua aspek alam.

Kesalahan penalaran Lévi-Strauss terletak dalam hal, bahwa ia berpangkal dari totemisme moiety dan totemisme jenis kelamin, yaitu kasus di mana pembagian-dua dengan sendirinya mengedepankan suatu pertentangan yang berpasangan. Tetapi model skemanya tidak dapat digunakan untuk totemisme-klan, yang memainkan peranan begitu besar baik di Australia maupun di Irian (dan Amerika). Kalau soalnya mengenai perbedaan harus dikemukakan perbedaan dari setiap jenis dengan jenis yang lain dan dari setiap klan dengan klan yang lain, dan itu yang tidak mungkin dalam model lineair. Dalam model lineair dari klan *n* hanya dapat dikemukakan perbedaan dengan klan yang mendahuluinya dan dengan klan berikutnya di dalam rangkaian yang bersangkutan, tetapi tidak dengan klan-klan lainnya. Satu-satunya model yang tepat dalam kasus ini ialah suatu bidang bersegi banyak dengan sudut yang sama banyaknya dengan banyaknya klan. Dengan demikian jumlah semua sisi ditambah keseluruhan jumlah diagonal yang mungkin menyatakan jumlah relasi, harus diberikan keterangan yang dapat dipertanggungjawabkan. Jumlah itu bagi semua klan bersama-sama adalah $n + \frac{1}{2}n\,(n-3)$. Kalau terdapat 12 klan, maka bagi setiap klan harus dinyatakan apa yang membedakannya dari setiap 11 klan lainnya. Suatu jumlah perbedaan yang begitu besar, hingga dapat disebut satu paket perbedaan. Paket seperti itu hanya dapat dinyatakan dengan satu cara, yaitu dengan menyatakan identitas paket itu dengan paket perbedaan yang berasal dari alam. Satu-satunya cara ialah menyatakan identitas antara klan dan jenis identitas antara kelompok dan kategori (jenis).

Anggapan bahwa persoalannya adalah perbedaan di antara kelompok, semua diterima sebagai kebenaran di sini. Identitas fungsional atau mistik antara kelompok dan jenis adalah cara yang meyakinkan untuk menyatakan sifat jenis tersendiri dari kelompok itu terhadap kelompok lain. Selama soalnya adalah mengenai moiety dan jenis kelamin memang tidak dapat diragukan, bahwa primer soalnya adalah tentang perbedaan. Tetapi apakah demikian halnya dengan bentuk-bentuk lain dari totemisme yang banyak jumlahnya seperti yang dibedakan oleh Elkin? Di antaranya yang terpenting ialah totemisme kultus, totemisme sosial (klan) dan totemisme konsepsi ataupun totemisme impian. Memang unsur perbedaan dari setiap kelompok dengan kelompok-kelompok lain semacam itu tak diragukan terdapat di dalamnya, sebab sifat jenis yang tersendiri itu hanya dapat ditetapkan melalui perbedaan, tetapi apakah dengan perbedaan itu, semuanya telah menjadi jelas? Ataukah penekanan pada

perbedaan itu berarti mengurangi titik pangkal persoalannya, yaitu relasi dengan alam? Sejauh soalnya berkenaan dengan totemisme kultus, di mana setiap klan mempunyai fungsi tertentu dalam hubungannya dengan alam (yaitu pemeliharaan jenisnya), dapat dikatakan dengan pasti terjadi kekurangan. Relasi dengan alam sehubungan dengan kemiripan di antara perbedaan menjadi berkurang dalam penggunaan lambang alam secara murni sebagai bantuan dalam membedakan kelompok. Demikian miskinnya relasi tersebut, pasti tidak dalam totemisme kultus! Totem menghasilkan relasi yang penuh kekayaan emosi dengan alam. Perbedaan antarkelompok memang memainkan peranan dalam pemberian bentuk kepada hubungan antara manusia dengan alam, tetapi arti alam sebagai pemberi alat-alat pembedaan di antara kelompok-kelompok ini tak kunjung habis. Kecenderungan orang-orang Australia untuk mengaitkan setiap bentuk kelompok dengan jenis-jenis dari alam, persamaan mereka yang sangat menyukai totemisme yang beraneka ragam, dan kultus yang berkaitan dengan banyak totem, menunjukkan arti alam yang jauh lebih besar daripada yang dapat diterangkan dari penggunaannya sebagai pemberi tanda pembedaan.

Tetapi tidak hanya pada pihak alam yang kurang keterangannya. Juga digunakannya pengertian kebudayaan dalam pertentangan alam-kebudayaan perlu dipertimbangkan kembali secara serius. Pertentangan ini diajukan oleh Lévi-Strauss dalam bab pertama dari bukunya *Les Structures elementaires de la Parenté*. Di situ pertentangan itu mempunyai arti, sebab yang menjadi persoalan ialah masalah insest dan dengan demikian (bandingkan *R. Fox* dalam A.S.A.5, *The Structural Study of Myth)* pertanyaannya bagaimana manusia menjadi manusiawi. Alam-kebudayaan adalah suatu pertentangan yang merupakan kelanjutan langsung dari permasalahan ilmiah. Baik dalam perumusannya maupun dalam artinya, pertentangan tersebut tergantung pada tingkat perkembangan pemikiran ilmiah tertentu. Perkataan kebudayaan dalam arti yang digunakan di sini barulah berumur 200 tahun. Kalau persoalannya mengenai struktur primitif, mengenai pertentangan yang terletak dalam sifat permasalahannya, yaitu dalam sifat pemikiran orang-orang primitif itu, maka kebudayaan bukanlah pengertian yang dapat digunakan. Struktur itu hanya dapat merupakan benar-benar struktur, jika mereka mengingat kembali pada kenyataan yang telah dialami dan dihayati. Dalam kenyataan yang telah dihayati itu suatu pengertian, yang tercakup dalam pengertian kebudayaan, tidak memainkan suatu peranan, tetapi pengertian tentang saya, manusia atau kelompok manusia dalam arti sesuatu bentuk dari *in-group* memainkan peranan, dan dengan demikian akan lebih tepat untuk berbicara mengenai bukan-manusia terhadap manusia daripada tentang alam terhadap kebudayaan.

## 5. Mitologi

Tujuan Lévi-Strauss ialah membuktikan secara meyakinkan, bahwa pemikiran manusia dikuasai oleh struktur, yakni struktur yang memang memberikan kemungkinan untuk memilih (seperti halnya dalam bahasa juga leksikon diberikan kemungkinan untuk memilih), tetapi kemungkinan itu sekaligus dibatasi oleh

ketentuan, yang sama tidak disadari oleh manusia seperti ketentuan bahasa yang digunakannya. Memang ia telah menunjukkan tentang adanya ketentuan seperti itu dalam *De Elementaire Structuren der Verwantschap*, tetapi selalu dapat mempertahankan bahwa ketentuan yang dikonstatasi itu diinduksi oleh kebutuhan sosial. Karena itulah maka akhirnya ia beralih ke mitos, suatu bentuk pemikiran yang tidak diarahkan oleh kebutuhan untuk dibuktikan, dan di samping itu merupakan suatu bentuk yang karena sifatnya suka berubah-ubah dan bertingkah laku tidak keruan, semakin jauh terpisah dari pengertian ketentuan dari bentuk pemikiran lain yang mana pun. Kalau dalam mitos ternyata ada keteraturan, maka keteraturan itu *a fortiori ada di mana-mana*, maka semua pemikiran adalah tersusun.

Keteraturan yang ia maksudkan di sini telah ia gambarkan untuk pertama kali pada tahun 1955 dalam suatu artikel tentang *de Structuur der Mythen* yang dimuat dalam *Anthropologie Structurale I*, di mana ia memberikan gambaran umum tentang mitos yang berkaitan dengan Oedipus dan juga sebuah dongeng tentang Cinderella dengan variannya yang terdapat dalam literatur dongeng Amerika, cerita Ashboy. Varian Oedipus ini kemudian diolah oleh *Leach* dalam buku kecilnya *Lévi-Strauss*, yang dengan mudah dapat dibaca kembali (hlm. 54–82). Cerita Cinderella sudah terkenal, cerita seorang gadis yang oleh ibu tirinya dipaksa untuk melakukan berbagai pekerjaan yang tidak menyenangkan, sedangkan ibu tirinya dan anak-anak gadisnya sendiri hidup dalam kemewahan. Pada akhirnya Cinderella menerima pakaian-pakaian bagus dari seorang pangeran yang mengawininya dan membawanya pergi. Ashboy adalah dongeng Indian yang sepanjang diketahui tidak ada hubungannya dengan cerita Cinderella. Ceritanya tentang seorang anak lelaki yang karena penyakit kulit menjadi cacat tubuhnya. Ia tak beruntung dalam cinta sampai turut campurnya kekuatan gaib sembuh kulitnya dan cintanya terbalas. Lévi-Strauss meletakkan soal-soal pokok dari kedua tema itu berdampingan. Kedua dongeng itu dalam segala seginya merupakan pencerminan yang satu terhadap lainnya.

| | *Cinderella* | *Ashboy* |
|---|---|---|
| jenis kelamin | perempuan | lelaki |
| hubungan keluarga | mempunyai ibu tiri | yatim piatu |
| wajah | gandis cantik dalam pakaian kotor. | anak buruk rupa dengan kulit kotor |
| situasi sosial | tidak ada yang menyukainya | tidak beruntung dalam cinta |
| perubahan karena bantuan gaib | mendapatkan pakaian bagus dan seorang suami | mendapat wajah yang menarik dan seorang isteri |

Dengan keheranan orang bertanya pada diri sendiri, bagaimana secara kebetulan bisa terjadi pencerminan seperti itu. Hanya dengan bijak dapat dikatakan sesuatu mengenai hal itu kalau dengan susah payah telah dilakukan studi secara terinci tentang relasi di antara mitos dalam daerah yang luas namun saling berkaitan. Studi ini telah terjadi dalam *Mythologiques*. Jilid pertama dimulai dengan suatu pengantar yang

panjang lebar. Lévi-Strauss tidak mau memberikan definisi yang jelas tentang istilah mitos. Sebagai gantinya ia membicarakan sejumlah unsur, yang khas sifatnya bagi mitos. Dua diantaranya yang terpenting ialah sifat yang menerangkan dari mitos dan kesamaannya dengan musik. Unsur pertama ada hubungannya dengan ségi rasional dari mitos yang digunakan untuk menerangkan suatu yang sulit bagi pemikiran, yaitu menghilangkan skandal dari hal-hal yang terelakkan, misalnya untuk menyebutkan suatu contoh, masalah tak dapat dihindarinya kematian. Unsur kedua berkaitan dengan sifat emosional dari mitos. Mitos kira-kira berada di antara bahasa yang terang dan musik. Dengan yang belakangan ini mitos mempunyai persamaan, bahwa manusia menjadi terharu dengan cara yang tidak dapat dirumuskan secara tepat. Musik dan mitos mengkonfrontasikan manusia dengan kenyataan yang tidak dapat diungkapkan dalam perkataan, yang merupakan pembayangan dari kebenaran yang tidak disadari dan yang tidak dapat diungkapkan dengan cara lain. Sifat religius dari mitos dinyatakan di sini dengan cara yang menghindari perkataan religi. Dipandang dari sudut metode, itu memang tepat, sebab persoalannya ialah mensketsa suasana rohani yang meletakkan relasi dengan pengalaman rohani manusia modern tanpa menggunakan pembayangan yang dalam kehidupan modern tidak lagi mempunyai arti penting (setidak-tidaknya bandingkan Lévi-Strauss). (Maka dalam jilid keempat ia tegaskan bahwa dalam dunia Barat musik—menurut temanya—telah mengambil tempat mitos).

Dalam mempelajari bahan-bahan mitos ini, persoalannya bukanlah mengenai pertanyaan, bagaimana manusia itu sampai kepada cerita-cerita ini, tetapi apakah yang telah terjadi dengan cerita-cerita itu; terutama apa yang terjadi dengan cerita-cerita yang dengan salah satu atau lain cara dalam hal isi, gaya bahasa, atau sesuatu yang lain, saling berkaitan. Jumlahnya tidak sedikit, sebab justru di bidang mitos, manusia (primitif) adalah seorang tukang amatiran yang suka menggunakan dan merangkaikan bahan-bahan yang dijumpainya dengan maksud yang baru. Bagaimana hal itu dibuatnya, tidak perlu kita ketahui sampai sekecil-kecilnya. Hanya hasilnya yang penting, bukan apa yang dilakukan oleh individu itu. Dalam mitos kita berurusan dengan cerita-cerita yang sampai tingkat tertentu telah distandardisasi, tidak boleh dilakukan perubahan lebih lanjut pada bentuknya yang kurang lebih telah tetap. Mitos adalah fakta sosial, yang harus diperlakukan sebagai barang, sebagai produk akhir dari pemikiran yang sekarang hanya masih terpelihara hidupnya sebagai barang, bukan sebagai pemikiran, tetapi sebagai bagian dari buah pikiran yang terletak sebagai obyek di atas meja agar diselidiki bentuk-bentuknya, dalam relasi yang bagaimana bagian-bagian tersebut berhubungan dengan bagian-bagian lain dari buah pikiran itu. Dalam mitos yang diselidiki Lévi-Strauss, semua cerita itu mempunyai sesuatu persamaan. Jumlahnya ada lebih dari 800. Ia mulai dengan beberapa cerita dari orang-orang Bororo (Brazilia) dan kemudian ia cepat beralih ke kekayaan cerita dari Ge. Dalam perkembangannya (dalam jilid II) kelompok-kelompok baru disertakan dalam penyelidikan. Dalam jilid III ia beralih ke Amerika Utara, dan setelah dalam jilid IV melalui mitos-mitos dari pantai barat laut Amerika, ia kembali ke Amerika Selatan. Akhirnya ia menyimpulkan bahwa dalam bahan-bahan yang khususnya sangat luas ini dengan banyak varian dan tema-tema sejajar,

kita berurusan dengan satu mitos sentral, yaitu mitos perjuangan manusia dengan langit untuk memiliki api.

Dalam keseluruhan keanekaragaman bahan yang diambilnya nampak beberapa faktor yang setiap kali berpengaruh, seperti efeknya yang kemudian dari versi mitos yang terdahulu dan, ketika diambil-alihnya hal itu oleh suatu kebudayaan yang di dalamnya berlaku keadaan infrastruktur lain, juga akibat-akibatnya bagi bentuk dan pesan dari mitos itu. Bagi suatu bangsa permasalahannya adalah kekeringan, bagi bangsa lain hujan atau rawa dan sebagainya. Penggunaan cerita dalam penerapan pada situasi lain, mengharuskan adanya perubahan. Yang terutama menarik perhatian dalam hal ini ialah, bahwa perubahan-perubahan semacam itu tidak pernah terbatas pada satu segi saja. Semuanya turut berubah. Perubahan-perubahan itu terjadi pada tiga tingkat: tingkat kode, tingkat kerangka, dan tingkat pesan.

Yang dimaksud dengan kode ialah pola pertentangan yang digunakannya. Dalam jilid pertama kode itu diberikan oleh dapur dengan pertentangannya antara mentah dan matang, busuk dan tergoreng, dan sebagainya. Pertentangan-pertentangan yang kadang-kadang dikombinasikan dalam suatu segi tiga. Kode lain ialah kode bunyi (berbisik × berteriak, lirih × keras), kode bau, kode tinggi dan rendah, dan seterusnya. Dengan bantuan cerita-cerita yang membentuk perangkapan (Prancis: *armature*) kode mendapatkan arti khas yang akhirnya dinyatakan dalam pesan. Sekarang ternyata bahwa kalau kodenya berubah, perangkaannya (artinya ceritanya) juga harus berubah agar sampai kepada pesan yang sama; kalau perangkaannya berubah dan kodenya tetap sama, maka pesannya berubah, dan seterusnya. Terdapat keteraturan tertentu di dalamnya, tetapi yang sementara ini hanya dapat dirumuskan secara umum. Maka timbullah pertanyaan, apakah keteraturan itu memang begitu besar dan memaksa, hingga, dengan membandingkan keteraturan itu dengan tata bahasa dari suatu bahasa, sehingga dapat dibicarakan tentang metagrammatica. Adalah tidak mungkin menjawab pertanyaan itu dengan ya yang tidak terangkai dalam suatu kalimat. Tetapi juga tidak dapat menjawabnya dengan tidak. Sebaiknya janganlah sama sekali keteraturan itu diremehkan dan diakui bahwa dari pola-pola tertentu memang terdapat pengaruh yang hampir memaksa. Saya berusaha menggambarkan keteraturan itu melalui satu contoh saja, yaitu contoh dari beberapa varian mitos yang digunakan oleh Lévi-Strauss untuk memulai penyelidikannya (M1, suatu mitos Bororo).

Seorang anak lelaki (ia bernama Raaf (= Gagak) dan nama itu menunjuk kepada kelompok bintang dengan nama itu) dekat sebelum ia harus diiniasi mengikuti ibunya ke hutan, di mana ia memperkosa ibunya. Ayahnya mengetahuinya dan mengambil keputusan untuk membalasnya. Ia menyuruhnya pergi ke negeri roh di mana ia harus mencuri alat bunyi yang besar untuk tarian. Mengikuti nasihat neneknya anak itu minta bantuan kepada kolibri (sejenis burung kecil), yang mencurikan untuknya barang yang menimbulkan bising itu dan kembali dengan selamat. Ayahnya yang kecewa, sekarang menyuruhnya mencuri alat bunyi yang kecil untuk tarian. Kali ini burung merpatilah yang membawa pulang alat itu dengan selamat. Sekarang ayahnya menyuruhnya mengambil alat pembuat suara bising yang berat

dari kuku-kuku babi. Barang itu dicurikan baginya oleh belalang, yang karena ia lambat, hampir saja mendapat kecelakaan.

Sekarang ayahnya mencoba hal lain. Mereka akan bersama-sama pergi menangkap burung-burung nuri, yang mengeram pada dinding karang. Neneknya memberi anak itu tongkat ajaib untuk digunakan kalau terjadi sesuatu. Dan hal itu memang terjadi. Ayahnya menyuruh anak itu memanjat tongkat panjang yang dipatahkannya setelah anak itu hampir sampai di atas. Dengan tongkat ajaibnya anak itu dapat menolong dirinya naik ke atas pinggir karang. Di situ ia membuat anak panah dan panahnya dan menembak sejumlah kadal yang digantungkannya pada ikat pinggangnya. Binatang-itu membusuk dan menarik perhatian burung sejenis elang, yang makan kadal-kadal itu dan sambil lalu juga memakan pantat anak itu. Setelah itu burung-burung itu merasa kasihan dan membawanya turun ke tanah, di mana ia makan buah-buah hutan. Ia terkejut mengetahui bahwa ia telah kehilangan pantatnya. Untung bahwa ia ingat cerita neneknya, bagaimana orang membuat pantat baru dengan ubi-ubian yang ditumbuk halus. Ia melakukan hal yang sama dengan berhasil dan sekarang kembali ke neneknya dengan menyamar. Malam itu ia mengirimkan hujan angin yang merusak (air jahat dari atas) yang mematikan semua api kecuali api neneknya. Esok paginya semua wanita mengambil api pada neneknya, juga ibu tirinya yang mengenalinya dan memberitahu ayahnya. Ayahnya datang dan cepat-cepat merangkulnya. Kemudian, anaknya membalas ketika dalam perburuan. Ia membunuh ayahnya yang usus-ususnya berubah menjadi tumbuh-tumbuhan air.

Mitos Bororo yang kedua (M2) mulai dengan sebuah cerita tentang seorang anak lelaki yang dalam hutan menyaksikan perbuatan insest ibunya. Ia menceritakannya kepada ayahnya, yang membalasnya dengan membunuh kedua orang yang berbuat zina itu. Anak lelaki itu dengan sia-sia mencari ibunya dan berubah menjadi burung, yang berak di atas pundak ayahnya, dan di atas pundak ayahnya itu tumbuh sebuah pohon. Di mana pun ayahnya berhenti di situ tercipta sungai dan danau, air yang baik dari bawah. Semua cerita tentang pertukaran hadiah dan pembagian kekayaan menutup cerita itu, yang sekarang kita tinggalkan untuk kembali kepada M1, yang meminta perhatian kita mengenai beberapa unsur penting yaitu:

a. insest ibu-anak di mana bukan mereka yang berbuat mendapat hukuman, tetapi pihak yang terhina karena ia melakukan pembalasan secara tidak tahu batas (yang terakhir ini ternyata juga terjadi dalam M2);
b. kebisingan adalah berbahaya (lambang perlengkapan tarian). Dalam varian-varian lain terdapat segi-segi baru dari bunyi keras dan lirih, tetapi itu akan kita lalui saja di sini;
c. pengambil sarang burung ditinggalkan dan ditolong oleh binatang;
d. pembuatan senjata (panah dan busurnya);
e. relasi antara elang dengan makanan yang membusuk dan menjadi kotor, kemudian hubungan antara adonan dan pantat;
f. persahabatan antara nenek dan cucu;
g. asal air jahat dari atas dan dalam M2 air baik dari bawah.

Jadi M1 memberikan tujuh kemungkinan untuk perbandingan. Di sini saya batasi

diri pada para perampok sarang, sebuah motif yang dalam mitos Ge berikutnya memainkan peranan (M7):

Seorang lelaki pergi bersama dengan iparnya yang masih kecil mengambil sarang burung nuri. Anak lelaki itu memanjat ke atas. Ia tidak melemparkan telur tetapi batu-batu ke bawah. Orang itu menjadi marah dan membawa pergi tangganya. Anak itu tinggal di atas. Lapar dan haus memaksanya makan kotoran dan kencingnya sendiri. Seekor jaguar lewat di bawah pohon. Ia melihat bayangan anak itu dan menggaruk ke arah bayangan itu. Anak itu tidak menertawainya (untung); ia tetap berlaku sopan dan diselamatkan oleh jaguar itu, yang membersihkannya dan membawanya pulang. Di situ ia diberi daging panggang, sebab pada waktu itu hanya jaguar yang mempunyai api. Jaguar (yang tidak mempunyai anak itu) mengadopsinya sebagai anaknya, tetapi isteri jaguar itu membencinya dan mencoba membunuhnya. Anak itu mendapat panah dan busur dari jaguar, yang digunakannya untuk membunuh isteri jaguar itu. Anak itu melarikan diri. Kemudian api jaguar itu dicuri oleh manusia. Sejak itu jaguar membenci manusia. Mitos ini (M7) menceritakan asalnya api dan senjata, sebagaimana M1 menerangkan asalnya air dari atas dan senjata. Perampok sarang dalam M7 bukanlah ayah dan anak lelaki, tetapi ipar. Binatang yang menyelamatkan bukan elang (yang berada di pihak kebusukan) tetapi jaguar, yang masih saja mempunyai api dalam matanya. Jadi pesan mitos yang satu jelas berbeda dari pesan mitos lainnya.

Akhirnya kasus ketiga tentang perampokan sarang dalam satu mitos dari orang-orang Paratintin, sebuah suku Tupi (M179). Dua orang tua, yang bersahabat, pergi untuk mengambil sarang rajawali. Lelaki yang ada di pohon mendapatkan seekor anak rajawali di dalam sarang. Atas pertanyaan lelaki yang di bawah bagaimana rupanya binatang itu, ia menjawab: bulunya begitu banyak seperti kemaluan isterimu. Lelaki yang di bawah menjadi marah, membawa pergi tangganya dan pulang ke desa. Lelaki yang ditinggalkan mengikat persahabatan dengan rajawali itu, yang begitu senang mendengar jawaban mesum yang diberikannya kepada sahabatnya, hingga ia membantu orang itu untuk mendapatkan sayap-sayap rajawali. Sesudah itu mereka terbang bersama ke desa, mengambil orang tua yang dimusuhinya dan membawanya pergi. Setelah itu mereka membunuhnya dan mengundang semua burung untuk turut makan orang tua itu. Setiap tamu dicat sesuai dengan bagian dari orang tua itu, seperti darahnya, empedunya, dan otaknya. Dari situlah burung-burung mendapatkan warnanya.

Lévi-Strauss telah membuatkan skema mengenai perbedaan antara mitos terakhir ini (M179) dan mitos-mitos sebelumnya (M7 dengan varian-varian M8–12), yang akhirnya menjadi sebagai berikut:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| M179 | 2 orang tua sama umur | terikat oleh persahabatan | perampok sarang rajawali (pemakan daging) | → |
| M7–12 | 2 orang berlainan umur (orang dewasa dan anak) | terikat oleh pertalian keluarga | perampok sarang burung nuri (pemakan buah-buahan) | → |

| | | | |
|---|---|---|---|
| menghina melalui relasi yang tidak hadir (isteri pihak lain) | jagoannya ditinggalkan, diganggu oleh serangga berbisa | rajawali memberi makan anaknya sendiri; mengikat persahabatan dengan jagoan tetapi tidak mengambilnya sebagai anak | → |
| menghina melalui relasi yang hadir (batu sebagai ganti telur) | jagoan ditinggalkan, tertutup oleh kotoran | jaguar tidak mempunyai anak tetapi memberi makan dan mengambil jagoan sebagai anak | → |

| | | | |
|---|---|---|---|
| jagoan membiarkan rajawali tertawa atas biayanya | rajawali menutupi jagoan dengan alamnya burung (bulu) | rajawali memberi jagoan kemampuan alami (terbang) | → |
| jagoan menahan diri tidak menertawai jaguar | jaguar membersihkan jagoan dari alamnya burung (kotoran dan kutu-kutu) | jaguar memberi jagoan kemampuan kebudayaan (senjata, api) | → |

| | | | |
|---|---|---|---|
| rajawali membantu sahabatnya membalas pada manusia musuhnya | permulaan dari tatanan alami hewan | pesta kanibal di luar desa | → |
| jaguar menolong sahabatnya membalas pada sanak binatang (ibu angkat) | permulaan dari tataran kebudayaan dan dari seni memasak | pesta daging panggang di dalam desa | → |

| | |
|---|---|
| membuat bunyi supaya terdengar* | * Rajawali terbang berteriak-teriak di atas desa. |
| tidak boleh membuat atau mendengar bunyi** | ** Ibu angkat menjadi marah ketika daging panggang mengeluarkan bunyi dalam mulut si anak. |

Perbedaan-perbedaan yang dinyatakan dalam tabel ini mencolok. Sering mereka mempunyai sifat yang bertentangan atau bahkan kebalikan. Contoh khas dari kebalikan diberikan oleh perbandingan M1 dengan M124, mitos Sherente dari Asare, di mana antara lain diceritakan sebagai berikut: Asare anak termuda dari saudara-saudara lelaki. Ketika ayahnya pergi berburu, anak-anak lelaki itu menyuruh Asare ke ibunya untuk minta agar ibunya datang ke rumah kaum lelaki untuk menyisir dan mewarnai mereka. Ibunya datang dan diperkosa oleh anak-anak lelaki itu. Ayahnya menegur mereka mengenai perbuatan itu. Anak-anak itu menjadi marah dan

membakar rumahnya. Orang tua mereka berubah menjadi burung-burung sperwer (sejenis burung pemakan daging) dan terbang pergi. Saudara-saudara lelaki itu juga pergi. Karena Asare sangat luas, maka salah seorang dari saudara-saudaranya membuat lubang di dalam tanah. Dari lubang itu mengalir air, begitu banyak air yang mengalir hingga terjadi samudera lautan. Saudara-saudara lelaki itu berubah menjadi Pleiades (= Bintang Tujuh). Masih banyak lagi yang terjadi, tetapi di sini persoalannya hanyalah mengenai yang berikut ini:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| M1 | insest ibu-anak dalam hutan | ayah membalas berlebihan | ayah mengejar anaknya | sebagai pembalasan si anak mengirim air jahat dari atas | anak adalah bintang gagak |
| M124 | insest ibu-anak dalam desa | ayah tidak berlebihan bertindak | anak-anak mengejar ayahnya | karena kebaikan saudara lelaki mendatangkan air baik dari bawah | anak-anak menjadi Bintang Tujuh |

Intisari dari pertentangan antara kedua mitos (yang termasuk kebudayaan yang cukup jauh terpisah) ialah bahwa bintang Gagak persis ada di sebelah lain di langit daripada Bintang Tujuh (dan dengan demikian terlihat dalam semester lain).

Hal yang sedikit ini haruslah cukup untuk membuat jelas, bahwa pretensi dari suatu kaitan yang logis itu, bukannya tidak berdasar. Walaupun sekarang hanya sangat umum yang dapat diuraikan mengenai sifat hubungan ini, tetapi masih juga terdapat anjuran yang kuat dari uraian tersebut, bahwa kaitan ini adalah produk dari semacam metagrammatica. Motif-motif tertentu setiap kali dipakai lagi dan setiap kali ditampilkan tokoh-tokoh lain, yang dengan segala perbedaannya memberi reaksi yang mirip dengan cara yang tertentu.

Tetapi bagaimanapun dalam hal ini timbul pertanyaan tentang apa yang mendorong Lévi-Strauss ke arah usahanya yang deterministis, terutama mengenai tekanan yang begitu kuat diberikan pada keteraturan, pada determinasi pemikiran manusia. Sudah tentu itu bukanlah hal yang kebetulan. Jawabannya terdapat dalam renungannya dalam *Tristes Tropiques,* di mana penulisnya menyatakan bahwa dunia dimulai dalam kesunyian dan pada waktunya akan berakhir dalam kesunyian. Akan tiba waktunya, tidak akan ada lagi manusia. Pada akhir bukunya *Mythologiques,* ia kembali pada tema ini dengan menyatakan keyakinannya bahwa strukturalisme adalah suatu teologi. Adanya manusia di bumi adalah satu episode, satu episode di mana kebudayaan itu makin meluas, kemudian dengan satu dan lain cara akan binasa bersana manusia. Evolusi kehidupan di bumi adalah pengembangan yang dimungkinkan karena bumi menjadi dingin. Manusia dan kebudayaannya hanya bisa mempunyai satu tujuan akhir, kemusnahan terakhir. Dalam hal ini bisa ditunjukkan kepada hukum pokok kedua dari termodinamika yang menyatakan bahwa keseluruhan

sistem energi dari kosmos kita telah ditentukan lebih dulu untuk suatu waktu akan berakhir dengan keadaan ketiadaan perbedaan yang seimbang. Apakah referensi itu tepat, saya tidak dapat menilainya. Yang dapat dinilai ialah bahwa soalnya dalam hal ini adalah mengenai suatu visi, yang mendapat pengakuan bahwa visi itu adalah visi ateis, yang cocok sekali dalam sistem ilmu modern kita. Di samping itu perlu ditambahkan di sini, bahwa menurut pendapat saya penerapan hukum pokok kedua termodinamika ini sering dibuat terlalu sederhana.

Pertanyaan kedua ialah, apakah Lévi-Strauss dengan studi ini telah membuatnya menjadi mungkin, yaitu bahwa semua pemikiran dikuasai oleh metagramatika yang belum dapat dibuat definisinya dengan jelas, tetapi walaupun begitu dapat dianggap mungkin, ataukah bahwa ia hanya melakukan hal ini untuk pemikiran secara mitos dan lebih umum untuk pemikiran tukang amatiran. Saya berpendapat bahwa akhirnya argumentasinya hanyalah mengenai pemikiran tukang amatiran. Kalau pemikiran tentang amatiran tentang mitos itu terikat oleh ketentuan metagramatika, mungkin dapat disimpulkan bahwa semua pemikiran a fortiori juga demikian halnya. Itu adalah suatu pertanyaan tegas yang dalam bentuknya yang demikian, saya tidak begitu gairah menggarisbawahinya. Jawabannya tergantung dari pertanyaan, apakah pemikiran ini merupakan bentuk pemikiran umum ataukah suatu bentuk yang dikuasai oleh pangkal pemikiran yang sangat khusus. Untuk penentuan sifat sebagai bentuk pemikiran umum, kemiripannya dengan musik membenarkannya, setidak-tidaknya kalau hal ini adalah tepat.

Analisa lebih lanjut dari kemiripan itu yaitu dalil bahwa mitos menempati posisi di antara dua sistem tanda yang diametral bertentangan, yakni di antara sistem musik dan sistem bahasa (*Le Cru et le Cuit*, hlm. 35), sebaliknya bahkan menimbulkan keragu-raguan besar. Kemiripan dan perbedaan pokok antara bahasa dan musik saya sampaikan berikut ini.

| BAHASA | MUSIK |
|---|---|
| perbedaan bunyi yang diartikulasikan | perbedaan bunyi yang diartikulasikan |
| perbedaan tinggi kecil | perbedaan tinggi besar |
| perbedaan timbre tidak penting | perbedaan timbre penting |
| terbatas pada sejumlah kecil bunyi (vokal dan konsonan) | jumlah bunyi tak terbatas |
| volume kecil | volume bervariasi dari kecil sampai sangat besar |
| instrumen: hanya suara manusia | instrumen pada prinsipnya tidak terbatas dalam jumlah dan jenisnya |
| artikulasi dengan perbedaan bunyi dan nada sangat kecil | artikulasi dengan perbedaan bunyi dan nada besar |
| tatanan sistem ditentukan oleh urutan lambang-lambang bunyi tersebut oleh tata bahasa | tatanan sistem ditentukan oleh balok dan irama (metrik) di samping urusan perbedaan-perbedaan tinggi yang disebut melodi |
| improvisasi yang masuk akal yang dapat dihasilkan oleh setiap orang | improvisasi yang masuk akal hanya dapat dihasilkan oleh sedikit orang |

Kalau saya bertanya kepada diri sendiri apa yang dapat dijumpai di tengah-tengah antara kedua sistem itu, maka yang ditemukan adalah sajak metris atau lagu yang dinyanyikan, tetapi bukan mitos. Mungkin bisa saja mitos itu ditempatkan di antara sonata dan uraian rasional, tetapi tidak di sini. Di samping itu dengan pertentangan antara sonata dan uraian rasional tersebut, sulitlah untuk meneruskannya. Dengan demikian tibalah saya pada soal yang merupakan keberatan pokok terhadap sifat khusus yang diberikan oleh Lévi-Strauss kepada mitos. Ada sesuatu yang kurang pada sifat khusus itu. Pada sifat khusus itu tidak terdapat sifat yang paling menonjol dari mitos, yaitu kenyataan bahwa dalam setiap mitos terdapat suatu babak atau bagian yang secara logis tidak bisa ada. Selalu terjadi sesuatu yang tidak bisa terjadi.

Ada gunanya soal ini agak sedikit dipertajam. Sebab Lévi-Strauss telah menunjukkan bahwa setiap mitos itu digunakan untuk memecahkan suatu kesulitan bagi pemikiran. Mitos menerangkan sesuatu. Itu benar. Tetapi justru karena itu adalah membingungkan bahwa seorang dialektikus yang pandai seperti Lévi-Strauss tidak melihat kenyataan dialektika, bahwa mitos memecahkan kesulitan bagi pemikiran dengan bantuan suatu hal yang mustahil. Di sini terletak sifat fundamental, sifat yang sebenarnya dari mitos: ia menerangkan tatanan hal-ihwal itu dari tatanan yang lain daripada tatanan yang sehari-hari dapat diamati, tatanan yang hanya dapat dinyatakan dengan istilah kemustahilan.

Persoalannya adalah tatanan, dan karena persoalannya mengenai tatanan, maka juga terdapat sistem dalam kemustahilan mitos. Mitos harus mempunyai tatanan karena kenyataan yang ditunjuknya mempunyai tatanan. Tatanan itu jelas. Kalau dalam konteks terjadinya api, seorang perampok sarang burung yang terperangkap di pohon harus dibebaskan, maka hanya seekor jaguar yang dapat menolongnya, seekor binatang yang hidup di darat, yang bisa memanjat sendiri di pohon dan yang mempunyai api dalam matanya. Burung elang tidak tepat mendapatkan tempatnya di sini; tempatnya di tempat yang busuk dan basi. Juga tapir tidak: dalam sebuah roman anak itu bisa diceritakan jatuh di atas punggung tapir yang lebar. Tetapi tidak dalam mitos, sebab tapir adalah binatang yang suka bergelimang dalam lumpur, yang berada di bawah tanda alat kelaminnya yang besar diasosiasikan dengan seksualitas. Dalam tatanan kosmis tapir adalah binatang yang jorok. Apa memang tidak layak ditempatkan di situ. Api tempatnya di dapur, pada manusia dan pada binatang yang "bersih" seperti jaguar.

Jadi mitos mencerminkan tatanan alam. Tetapi mengapa bersamaan dengan itu mitos harus berbeda dari tatanan alam dan meskipun terdapat segala kemiripan dengan tatanan alam, mitos itu menjadi mustahil? Hanya ada satu makhluk yang dengan cara yang sama ada di dalam dan menghadapi dunia dan itu adalah subyek, lebih dan lain daripada dunianya dan walaupun demikian merupakan bagian dari alam itu. Karena itu mitos sebenarnya tidak untuk menjelaskan suatu kesulitan keberadaan intelektual, suatu permasalahan status keberadaan yang pokok dan riil, tetapi menerangkan bagaimana dan apakah dunia itu bagi subyek tersebut. Mitos adalah cermin dari maksud-maksud yang diduga oleh subyek itu ada dalam dunianya dan dimengertinya. Karenanya mitos itu adalah kebalikannya, inversi itu. Setiap

cermin membalikkan dan menunjukkan yang mustahil, yang merupakan hakikat dari hal yang mungkin.

Kalau diterima bahwa mitos adalah pemikiran religius, maka akan ditemukan jawaban terhadap pertanyaan yang dihindari oleh Lévi-Strauss, mengapa manusia pada suatu waktu berpikir sebagai tukang amatiran dan pada waktu lain berpikir sebagai insinyur. Pemikiran liar dari si tukang amatiran adalah pemikiran religius, yang hanya dapat diterangkan dari teka-teki yang disajikan oleh dunia kepada manusia, juga kepada manusia intelektual yang modern. Yang aneh ialah bahwa *Lévi-Strauss*, yang menghindari pemikiran religi, akhirnya berbuat sama seperti *Lévy-Bruhl*, yaitu memberi sumbangan kepada pengetahuan tentang bentuk perwujudan religi, yang selalu berpusar di sekitar kesulitan yang sama, suatu dunia yang melebihi dunianya sendiri, yang menentukan di atas dirinya sendiri dan juga di atas subyek itu.

# XVI. ETNOLOGI AMERIKA SESUDAH 1930

DI Amerika Serikat antropologi budaya sudah sejak dini mencapai status ilmu yang diakui. Berkat pengaruh *Boas*, sejak permulaan etnologi juga sudah dikombinasi dengan linguistik dan arkeologi, suatu kombinasi yang menguntungkan penyelidikan. Sesudah 1930 Amerika Serikat menjadi suatu negeri di mana semakin lama semakin banyak tersedia uang dan orang untuk penyelidikan, sebagaimana halnya juga dengan Kerajaan Inggris, yang karena milik kolonialnya yang luas merupakan pendorong bagi penyelidikan etnografis. Kalau semula orang Amerika terutama memusatkan diri pada penyelidikan dalam Benua Amerika, hal itu menjadi lain setelah tahun 1930. Kebudayaan tradisional orang Indian di negerinya sendiri pada waktu itu praktis telah hilang. Di negerinya sendiri yang masih bisa dilakukan orang Amerika hanyalah studi tentang pengaruh perubahan kebudayaan atau tentang arkeologi dan linguistik. Untuk studi tentang kebudayaan non-Eropa yang masih hidup, mereka sekarang harus pergi ke Amerika Selatan dan Amerika Tengah, atau ke belahan bumi sebelah timur.

Pada sekitar tahun 1930 pengaruh Boas mulai pudar. Pemikirannya yang sangat analitis makin lama menimbulkan pengaruh yang menghambat terhadap pembentukan teori; dan upaya pembentukan teori tersebut sekarang telah melepaskan diri dari pengaruh Boas. Pertanyaan mengenai saling hubungan dalam kebudayaan dikemukakan, dan dalam hubungan itu perhatian tidak lama kemudian terarah pada saling hubungan antara kebudayaan dan kepribadian; masalah tersebut merupakan perkembangan yang wajar di Amerika Serikat yang terbiasa meletakkan tekanan begitu kuat pada individu. Tetapi itu tidak berarti bahwa hal itu telah menjurus ke arah ilmu yang dijiwai oleh keyakinan akan kemauan bebas individu. Kebalikannya yang benar. Subyektivitas kepribadian tidak dikemukakan dalam studi ini, berkat pengaruh besar behaviorisme di Amerika. Teori ini menerangkan perilaku seseorang berdasarkan respons terhadap rangsangan. Artinya, juga dalam studi ini determinisme kuat pengaruhnya; determinisme yang tidak terlepas sama sekali dari *cultural relativism* yang dipropagandakan terutama oleh *M.J. Herskovits* (antara lain dalam *Man and his Works,* 1948). Manusia adalah produk dari kebudayaannya. Dari kebudayaannya manusia mendapatkan norma dan gagasannya. Hal itu harus dihormati, sebab semua kebudayaan sebagai bentuk kehidupan manusia sama-sama berhak untuk dihormati. Suatu penalaran yang sudah tentu berbahaya. Bisa saja kebudayaan-kebudayaan lain itu sangat dihormati tanpa membenarkan segala sesuatu

yang termasuk di dalamnya. Juga norma-norma dalam aneka kebudayaan dirumus dan dihayati dengan aneka macam cara, belumlah berarti bahwa tidak ada norma-norma yang universal. Siapa saja yang mendalami *cultural relativism* berangsur-angsur sampai pada wawasan, bahwa sebagai teori hal itu tidak cukup dipikirkan. Teori tersebut memutlakkan kebudayaan sebagai sumber pemikiran yang memberi norma, seakan-akan kebudayaan itu sendiri bukanlah produk dari manusia yang selalu cenderung untuk tersesat. Yang paling mengejutkan dalam *cultural relativism* di Amerika ialah, bahwa juga para pengikut aliran *cultural personality* sangat bersimpati terhadap teori tersebut. Seharusnya diharapkan adanya kesadaran yang lebih besar dari mereka mengenai keterbatasan kebudayaan sebagai pengertian artifisial terhadap realitas dan universalitas dari keberadaan manusia dan semua yang termasuk di dalamnya. Bahan mengenai *cultural relativism* bisa didapatkan dalam disertasi *J. Tennekes, Anthropology, Relativism and Method* (1971).

Suatu kecenderungan lain dalam antropologi Amerika ialah asosiasi yang erat dengan sosiologi, yang di dalamnya seperti halnya di lain-lain tempat diutamakan keterarahan praktek. Salah seorang di antara tokoh-tokoh besar dalam perkembangan ini di Amerika ialah Merton, yang hendak membatasi pendalaman teoretisnya terutama pada apa yang ia namakan *theorie's of the midle range,* teori-teori yang mendalami masalah-masalah dasar yang bersifat falsafi dan terutama terarah pada kenyataan yang langsung dapat dinikmati. Pendapat ini bisa dianggap sebagai kelanjutan dari garis yang telah ditetapkan oleh Boas, tetapi ini adalah suatu kecenderungan yang juga terdapat di lain tempat. Teori ini mempunyai titik-titik pertemuan langsung dengan fungsionalisme dari *Malinowski* dan varian struktural dari fungsionalisme pada *Radcliffe-Brown* dan *Nadel.* Di Amerika, penyelidikan yang langsung diarahkan pada kenyataan yang dapat diamati mendapatkan bentuknya yang tersendiri dalam *fungsionalisme statistis* dari *Murdock.* Sebagai reaksi terhadap yang terakhir ini, kemudian muncul aliran *ethno-science* yang dijiwai oleh aliran linguistik. Yang akan dibahas di sini berturut-turut adalah teori tentang kebudayaan dan kepribadian, relasi antara antropologi dan sosiologi antara lain dalam karya *Linton,* fungsionalisme statistis dari *Murdock,* dan akhirnya sebagai wakil dari *ethno-scientist* karya *Goodenough* dengan kecenderungannya yang lebih struktural. Pembahasan ini hanya merupakan gambaran umum yang sangat tidak lengkap, sebab bagian penting dari pemikiran antropologi Amerika dipusatkan pada permasalahan sekitar perubahan kebudayaan yang dibahas dalam diktat Perubahan Kebudayaan.

## 1. Kebudayaan dan Kepribadian. Pengaruh Psikologi

Bahwa kebudayaan dan kepribadian ada saling hubungannya sudah diketahui oleh *Durkheim,* tetapi bahwa ia mengetahuinya baru jelas dari bukunya tentang pendidikan moral, *l'Education Morale,* yang diterbitkan sesudah ia meninggal, sebuah buku yang akan dibahas menjelang akhir dari paragraf ini. Bagi banyak penyelidik penerapan psikologi pada bahan etnografis selama bertahun-tahun menjadi tabu, justru berdasarkan pernyataan Durkheim, karena sejalan dengan Durkheim

mereka berpendapat bahwa kenyataan sosial harus diterangkan secara sosial. Bahwa ini tidak harus mengecualikan psikologi, umumnya sulit dimengerti. Adalah jasa:

*a. Edward Sapir* (1884–1939) bahwa ia mengemukakan hubungan kebudayaan dan kepribadian dengan cara sedemikian rupa, hingga juga psikologi sekarang menjadi relevan untuk memahami kebudayaan. Hal itu dilakukannya dalam dua buah karangan yang terdapat dalam *Selected Writings of Edward Sapir* yang diperiksa dan diperbaiki oleh *David G. Mandelbaum* (1949). Karangan pertama terbit pada tahun 1932 dan berjudul *Cultural Anthropology and Psychiatry*. Dalam karangan tersebut ditunjuknya, bahwa kita terlalu menggambarkan kebudayaan dalam bentuk daftar sistematis dari semua pola perilaku yang diwarisi secara sosial yang tergambar dalam perilaku dari (bagian terbesar) para anggota kelompok. Itu tidak memadai. *Locus* yang sebenarnya dari kebudayaan bukanlah *society*, walaupun biasanya dinyatakan demikian. *Society* itu sebenarnya adalah konstruksi teoretis dan *lokus* dari kebudayaan terletak dalam interaksi dari individu-individu tertentu dan dalam arti yang dengan sadar ataupun tidak diserap bagi dirinya sendiri oleh masing-masing peserta interaksi itu. Setiap individu dalam arti yang paling harfiah adalah wakil dari kebudayaannya. *"The true psychological locus of **a** culture is the **individual** or **a specifically enumerated** list of individuals"* (*Sel. Writ.*, hlm. 517/18). Yang dimaksudkan dengan individu di situ bukan semata-mata suatu kesatuan biologis, tetapi *"that total world of form, meaning and implication of symbolic behaviour which a given individual partly knows and directs, partly intuits and yields to, partly is ignorant of and swayed by"* (idem, hlm. 518). Di sini ia memberikan ikhtisar yang sangat padat tentang motif-motif yang menentukan perbuatan individu secara sadar, di bawah sadar, dan tidak sadar. Tetapi bersamaan dengan motif-motif itu ternyatalah bahwa individu dan kebudayaan sangat sulit dibedakan, suatu motif yang menjadi dasar dari karangannya pada tahun 1934, yang berjudul *The emergence of the concept of personality in a study of cultures*.

Ia memulai hubungannya dengan menunjuk kepada kenyataan bahwa perhatian kita sehari-hari terombang-ambing antara dua kutub tafsiran, satu tafsiran yang berasal dari kebudayaan dan satu tafsiran yang berasal dari individu. Kalau aku melihat Cina Mandarin, kata *Sapir*, maka perhatianku dinyatakan dalam bentuk kultural. Kalau sebaliknya aku memperhatikan anak lelakiku yang kecil yang sedang bermain kelereng, maka aku menyatakannya dalam istilah-istilah psikologi individual. Soalnya adalah tentang dua cara partisipasi dalam lingkungan: dalam hal yang satu terpusat pada satu perangkat nilai-nilai, dalam hal yang lain pada pribadi yang khusus. Menarik untuk diperhatikan dalam hal ini bahwa pengolahan yang paling dini dari pengalaman anak-anak menjurus kepada hal yang kemudian dirasionalisasi sebagai kebudayaan; wujud ayah dan ibu semula terbentuk sebagai lembaga. Baru berangsur-angsur mereka mendapatkan sifat pribadi. Lama-kelamaan kedua segi itu tidak bisa tetap dipelajari secara tersendiri. Pola kebudayaan itu perlu dikembalikan ke situasi hidup dari mana hal itu diabstraksikan, sebagaimana sebaliknya dalam psikologi setiap kasus informasi tentang suatu kepribadian harus dikembalikan ke metriks sosialnya. Studi kebudayaan dan studi psikologi, juga studi bahasa, bertemu

dalam psikologi sosial. Uraian kita tentang kebudayaan dewasa ini tidak memadai. Itu biasanya adalah penjumlahan dari pola perilaku yang agak menonjol atau indah seperti dalam lukisan, atau yang digeneralisasi sendiri oleh pengamatnya yang diabstraksi dari pengamatannya, atau dalam pembicaraan disajikan oleh para informannya yang memberi informasi kepadanya dalam bentuk yang sudah diabstraksikan. Kalau abstraksi seperti itu disampaikan kepada seorang anggota dari masyarakat yang bersangkutan, maka akan diakuinya bahwa ada sesuatu di dalamnya, namun bagi dirinya sendiri diajukannya syarat terhadap setiap soal. Setiap orang menghayati kebudayaannya dengan caranya sendiri dan mempunyai prioritasnya sendiri.

Semakin dalam kita memasuki suatu kebudayaan, maka kebudayaan semacam itu semakin mengambil corak *personality organization* (594). Karena itu perlu diberikan perhatian khusus kepada pembentukan dan pertumbuhan kepribadian dalam suatu kebudayaan. Kepribadian sendiri bukanlah sesuatu yang misterius; itu adalah *"a distinctive configuration of experience which tends always to form a psychologically significant unit and which, as it accretes more and more symbols to itself, creates finally that cultural microcosm of which official 'culture' is little more than a metaphorically and mechanically expanded copy"* (595). Karena itu harus diberi perhatian khusus kepada pertumbuhan anak dan kepada pola perilaku yang terbentuk dalam sepuluh tahun pertama dari kehidupannya.

Ajaran tentang *cultural personality* yang kemudian diolah oleh *Ruth Benedict, Gregory Bateson,* dan *Margaret Mead,* tetapi juga *Linton* (yang terakhir ini sebagian hasil kerja sama dengan psikolog *Abr. Kardiner*) sudah dirumuskan dengan jelas. Juga pendekatan kebudayaan dari segi pengertian *private culture* oleh *Goodenough* (lihat *Cooperation in Change*) jelas kembali dalam hal ini.

Dengan demikian kita sampai di bidang psikologi, yang uraiannya tentang pengertian kepribadian memberikan begitu banyak kesulitan, hingga *C.S. Hall dan G. Lindzey* dalam bukunya *Theories of Personality* (1957) nampak sangat skeptis tentang kemungkinannya untuk memberikan definisi yang memadai. Adalah tidak mungkin untuk mendalaminya lebih lanjut dan saya harus membatasi diri pada dua komentar. Yang pertama: kalau kita bicara tentang kepribadian dalam kebudayaan kita sendiri, kita lebih suka memperhatikan perbedaan-perbedaan dalam hal yang kita namakan kecakapan atau bakat, dengan tekanan kuat pada perbedaan dalam perilaku yang emosional. Kalau orang bicara secara transkultural tentang kepribadian, maka perbedaan dalam kebudayaan menjadi penting: perbedaan dalam pengetahuan, dalam sikap fundamental, dalam pengertian klasifikasi dan seterusnya, perbedaan yang baru nampak melalui analisa kebudayaan. Melalui perbandingan kepribadian secara transkultural menjadi jelas bagi kita, bahwa dalam pengertian kepribadian kita berurusan dengan sesuatu yang mirip gunung es; 9/10 bagian dari gunung es itu berada di bawah air. Hal itu membawa saya pada komentar kedua: kebudayaan dan kepribadian tidak dapat dipisahkan secara tepat. Kepribadian hakikatnya merupakan produk dari kebudayaan, sehingga yang satu tidak dapat dihadapkan pada yang lainnya. Namun bagaimanapun ada perbedaannya, sebab kalau suatu kebudayaan mau berubah, maka kepribadian pun harus berubah. Kebudayaan mulai dalam diri

manusia. Di sini terletak suatu permasalahan yang berulang-ulang (antara lain dalam membicarakan perubahan kebudayaan) membutuhkan perhatian kita.

*b. Ruth Benedict.* Karangan *Sapir* bagus sekali karena padatnya, tetapi wawasan yang dibentangkan di dalamnya tidak berdiri sendiri. Wawasan tersebut sudah lebih dahulu diajukan oleh *Margaret Mead* dan tidak lama setelah karangan Sapir dirumuskan dengan jelas oleh *Ruth Benedict,* yang mendemonstrasikan dengan jelas relasi antara kebudayaan dan kepribadian dalam bukunya *Patterns of Culture* (1934). Dalam bukunya dikemukakan, bahwa kesatuan dari kebudayaan dan saling-hubungan internnya, sebenarnya sudah lama kita ketahui dari sejarah kesenian. Setiap periode mempunyai gayanya sendiri dan pembawaan gaya itu bekerja terus di berbagai bidang kehidupan kita. Juga setiap kebudayaan memiliki gayanya sendiri dan kelanjutan kerja dari gaya seperti itu kita namakan integrasi. Integrasi, kelanjutan kerjanya sejumlah pemikiran atau kecenderungan yang fundamental, mengakibatkan timbulnya pola kebudayaan tertentu. Ia mendemonstrasikan hal itu dengan membandingkan tiga kebudayaan yang berbeda-beda, yaitu:

a. orang Zuni, sekelompok Indian Pueblo, membedakan diri mereka melalui kebudayaan yang ideal dengan rasa tenggang-menenggang yang besar dan dengan perilaku yang mencintai perdamaian;
b. orang Dobu dari kepulauan d'Entrecasteaux (Melanesia) hidup dalam rasa takut terhadap ilmu sihir yang membuat mereka selalu tegang, di mana kecurigaan dan perpecahan meracuni kehidupan;
c. orang Kwakiutl dari pantai barat-laut Amerika, hidup dalam persaingan dan saling mengalahkan membuktikan iri hati dan nafsu akan prestise.

Dalam setiap kebudayaan ini ada sikap hidup tertentu, jenis kepribadian yang diutamakan dan pendidikan anak diarahkan menurut kemampuan ke jurusan tersebut. Siapa yang mempunyai bakat alami, yang sama dengan sifat yang diutamakan, akan mencapai keberhasilan dalam kebudayaannya. Siapa yang bakat wataknya bertentangan dengan tuntutan kebudayaan, ia pasti akan gagal. Orang seperti itu menjadi penyakit syaraf. R. Benedict memberi sebuah contoh yang bagus mengenai hal itu. Di Dobu ada seorang yang berlaku baik terhadap setiap orang, dan tidak percaya pada ilmu sihir; suka menolong dalam kasus yang orang lain tidak akan berpikir untuk memberikan pertolongan; singkatnya, orang ini adalah satu-satunya orang yang normal (dalam pandangan kita) di Dobu. Tetapi oleh penduduk di situ ia dinamakan orang gila di desa tersebut! Apa yang kita pandang normal, di sana "gila". Sebaliknya kita anggap orang dengan bakat untuk memasuki keadaan tak sadar diri atau kerasukan adalah orang yang histeris. Shamanisme tidak diterima di kalangan kita. Tetapi ada masyarakat yang menganggap gejala tak sadar diri itu sebagai anugerah dewa, yang harus diusahakan. Ada gunanya untuk diingat, bahwa pandangan seperti itu juga dikenal dalam masyarakat Barat pada abad pertengahan.

Kesimpulannya, tidak ada konflik yang sebenarnya antara psikologi individual dan kebudayaan. Konflik seperti itu hanya terdapat pada kasus marginal. Yang

normal ialah, individu dan kebudayaan, karakter individu dan tuntutan dari masyarakat demikian saling menyelaraskan, hingga mereka saling menunjang.

Ruth Benedict masih berusaha dalam bukunya mengadakan tipologi untuk membedakan kebudayaan itu dalam kebudayaan *Apollinis*, yang mencari ketenangan yang tidak memihak, dan kebudayaan *Dionysis*, yang mengejar ekses. Pembedaan itu, pada dirinya sendiri sudah meragukan, merugikan gagasan *cultural personality*, pengaruh yang berasal dari pertumbuhan lingkungan dan dengan demikian mengakibatkan timbulnya tipe kepribadian sendiri, di mana watak tertentu pada beberapa individu sebaliknya saling berbeda, kembali dengan keteraturan yang besar. Tipe kepribadian seperti itu ditentukan oleh kebudayaan, artinya untuk setiap kebudayaan berbeda. Tipologi yang diperkenalkannya menyatakan kebalikannya.

Ia juga tidak konsekuen dalam segi lain, misalnya kalau ia berbicara tentang proses integrasi. Pada suatu waktu disajikannya sebagai gejala umum, dan pada waktu lain sebagai kasus khusus. Pola kebudayaan dan pola tindakan yang disebabkan oleh integrasi, kadang-kadang nampaknya seperti produk dari sikap hidup yang tidak disadari. Misalnya pada hlm. 43: *"All the miscellaneous behaviour directed toward getting a living, mating, and worshipping the gods, is made into consistent patterns in accordance with the culture"*. Konsekuensi dari hal ini seharusnya gejala itu bersifat universal, tetapi konsekuensi dari uraiannya tersebut diputusnya seketika dengan mengatakan: *"Some cultures, like some periods of art, fail of such intergration"* (hlm. 44). Jadi garisnya tidak ditarik terus, karena dihalangi oleh kenyataan, bahwa beberapa kebudayaan begitu sedikit konsistensinya dan nampaknya ia tidak berani untuk melihat di dalamnya satu sikap hidup dan pola kehidupan yang tersendiri. Mengenai kasus yang demikian, pengertian pola dibatasinya menjadi suatu konfigurasi perilaku saja. Sebab itu, ketika ia berbicara tentang suku-suku di pedalaman Columbia Inggris: *"They have taken their patterns for the manipulation of wealth from one culture area, parts of their religious practices from another"* (hlm. 206). Di sini sama sekali tidak terdapat hubungan dengan ketidaksadaran yang begitu kuat menonjol dalam kutipan dan dengan demikian pengertian pola menjadi tetap samar-samar dan tidak baik untuk digunakan. Ia tidak melihat kenyataan, bahwa pertentangan batin juga dapat menghasilkan sebuah pola.

*c. Margaret Mead.* Karya Sapir dan Benedict dalam arti tertentu telah dipersiapkan oleh Margaret Mead yang penyelidikannya di Samoa telah membuat jelas bahwa gejala remaja, yang semula dianggap khas bagi umur tertentu, jauh lebih khas untuk kebudayaan tertentu (kebudayaan Barat) daripada untuk umur tertentu. Aneka ragam hubungan ternyata lain di Samoa dan bukunya *Coming of Age in Samoa* (1928) dalam hal ini merupakan *eye-opener.*

Ia tetap bekerja di bidang pendidikan dan pertumbuhan pemuda. Terkenal mengenai hal ini ialah bukunya *Growing up in New Guinea* (1930), suatu studi tentang pendidikan tradisional di Pulau Manus. Kemudian—bersama dengan *Bateson*—ia juga membuat studi tentang pendidikan di Bali. Mereka berusaha mengadakan pendekatan terhadap inti dari kebudayaan Bali melalui pengamatan yang mereka lakukan di bidang pendidikan anak. Usaha itu menarik, tetapi kebudayaan

Bali bagaimanapun tidak bisa begitu saja dapat dipahami dengan cara ini. Sebuah kebudayaan pada akhirnya tidak dapat dilukiskan dari studi pendidikan anak yang masih muda. Pembentukan manusia memakan waktu lebih lama daripada hanya di masa muda. Juga ada banyak situasi di mana anak-anak berada di luarnya. Pendekatan yang lebih luas terhadap kesatuan dari suatu kebudayaan diberikan oleh buku *G. Bateson* yang berjudul *Naven* (1936), suatu uraian tentang orang-orang *Iatmul* (Sepik, Irian); dalam buku itu ia melakukan pendekatan terhadap gejala pembentukan pola dari tiga segi: ethos, eidos, dan struktur. Walaupun demikian juga pendekatan ini akhirnya tidak memberikan hasil yang jelas. Dalam cetakan kedua dari *Naven* (1958) dengan alasan yang baik ia menarik kembali pembedaan ini: ethos, eidos, dan struktur adalah satu, sebagaimana juga kepribadian dan kebudayaan akhirnya juga merupakan satu kesatuan. Bukunya merupakan contoh baik tentang kesulitan untuk menetapkan struktur *suatu* kebudayaan dalam sebuah model. Kenyataan mengenai itu terlalu bervariasi. Pada akhirnya orang hanya berhasil memberikan sejumlah garis besar.

Dan inilah juga akhirnya nasib dari bagian terbesar studi tentang *cultural personality*. Bukunya Ruth Benedict pun menjadi pincang karena uraian yang terlalu ringkas. Hanya ada satu langkah yang memisahkan uraian yang terlalu ringkas itu dari kedangkalan. Itulah keberatan yang dapat diajukan terhadap studi lain dari studi kepribadian ini, yaitu terhadap buku *Margaret Mead* yang berjudul *Sex and Temperament in three primitive Societies*. Dengan cara yang menarik dalam buku itu ia lukiskan tiga kebudayaan dari daerah Sepik (Irian). Uraiannya di sana sini bagus sekali, tetapi selalu tidak dapat diketahui dengan pasti (setidak-tidaknya pada dua di antara tiga uraian) apakah uraian tersebut merupakan uraian yang lengkap. Dalam karyanya yang kemudian tentang Manus (*New Lives for Old,* 1956) jelas terjadi kesalahan, yang diilhami oleh etnosentrisme. Para penduduk Pulau Manus digambarkan sebagai semacam proto-Americans.

Ini semua tidak menghilangkan arti, bahwa perhatian terhadap kepribadian yang tergolong dalam suatu kebudayaan memperkaya wawasan kita. Informasi mengenai hal itu tidak perlu harus diberikan dalam kerangka uraian yang diperpendek dan karena itu hampir selalu bersifat agak dangkal. Seorang etnograf seperti *F.E. Williams,* sebelum perang antropolog pemerintah tentang Papua, tahu caranya menghubungkan pengamatannya mengenai hal itu dengan karya etnografinya. Informasi tersebut menjadi lebih baik lagi kalau karya lapangan psikologis yang semata-mata teknis dihubungkan dengan karya lapangan etnografi. Di antara orang-orang pertama yang melakukan ini ialah *Cora A. Du Bois* dalam *The People of Alor* (1944). Uraian etnografis yang dilakukannya mengenai suku bangsa di Indonesia Timur ini (dilengkapi oleh disertasi Nona *M.M. Nicolspeyer*, yang menemaninya) memuat sejumlah otobiografi, yang dianalisanya dan ia telah mengambil sejumlah *Rohrschach-test,* yang analisanya dilakukan oleh orang-orang lain. Ternyata bahwa analisa Rohrschach itu sangat cocok dengan analisanya tentang bahan biografi dan etnografi. Kaitan yang erat dari bahan psikologi dan kultural menjadi jelas sekali dan timbul pertanyaan, apakah akhirnya dalam Rohrschach ditemukan tes yang dapat dipercaya, transkultural dapat digunakan untuk penyelidikan terhadap kepribadian.

Ini belum dapat dipastikan. Rohrschach masih saja merupakan soal yang dipertengkarkan. Reaksi atas tes tetap harus ditentukan secara kultural. Sejak itu juga dikembangkan tes-tes lain; yang paling terkenal di antaranya ialah *Thematic Apperception Test (T.A.T.)*. Test ini juga memberikan kemungkinan variasi yang lebih banyak. *Hallowell* menggunakannya di antara orang-orang *Ojibway*, dan *Spindlers* di antara orang-orang *Menomini* dalam studi mereka mengenai perubahan dalam struktur kepribadian dalam situasi akulturasi. Pembahasan yang luas mengenai hal ini dalam bentuk kuliah tidaklah mungkin. Saya hanya menyebutnya sehubungan dengan pembahasan yang kritis tentang metode ini oleh *W. Goldschmidt* dan *R.B. Edgerton* dalam *A Picture Technique for the Study of Values*, A.A. 63 (1961), hlm. 26. Penyelidikan psikologis telah menjadi alat pembantu penting bagi antropologi budaya. Bagaimanapun harus berhati-hati dan jangan mengharapkan yang terlalu tinggi, karena penyelidikan psikologis tidak pernah bisa menggantikan penyelidikan kebudayaan. Sebaliknya, tes psikologi baru bisa digunakan dengan berhasil *setelah* kebudayaannya dianalisa secara mendalam.

Arti studi kepribadian dan kepastian kulturalnya bagi teori antropologi terutama terletak dalam memanusiawikan pengertian kita tentang kebudayaan dan keterangan yang diberikan tentang kontinuitas kebudayaan. Kedua soal itu patut mendapat perhatian yang lebih besar, terutama memanusiawikan pengertian kita tentang kebudayaan.

Pengertian kebudayaan telah banyak menimbulkan kesulitan. Dalam literatur terbitan lama ada kecenderungan yang jelas untuk menggambarkan kebudayaan sebagai semacam organisme yang mempunyai kehidupan sendiri. Kasus yang terkenal mengenai hal itu ialah pengertian kebudayaan dari *Oswald Spengler* (1880–1936) yang dalam bukunya *Der Untergang des Abendlandes* (Keruntuhan Negara Barat; 2 jilid 1918/22) sepenuhnya me-reifikasi (artinya menjadikannya obyek yang kongkret) pengertian kebudayaan dengan berbicara tentang timbul dan tenggelamnya kebudayaan dan membandingkannya dengan sejarah kehidupan organisme yang hidup. Pada waktu itu pendapat tersebut mendalam kesannya. Di samping itu pendapat tersebut cocok sekali dengan kebiasaan kita untuk berbicara tentang *suatu* kebudayaan seakan-akan kebudayaan itu adalah suatu barang. Bahkan di Amerika Serikat pun pendapat itu mendapatkan gemanya pada seorang ahli teori yang begitu terkemuka seperti *A.L. Kroeber*, yang berbicara tentang kebudayaan seperti tentang semacam superorganisme (*The Nature of Culture*, 1952). Memang ia tidak pernah sepenuhnya menarik konsekuensi dari pendapat itu, karena ia takut untuk me-reifikasi pengetahuan itu sepenuhnya, tetapi yang lain terus melanjutkannya. Antara lain orang Amerika *Leslie A. White*, penulis buku *The Evolution of Culture (The development of civilization to the fall of Rome)* (1959). Dalam buku ini kebudayaan berulang-ulang disajikan sebagai mekanisme yang mengembangkan dirinya sendiri, yang digerakkan oleh kekuatan alam. Buku itu lebih merupakan buku yang aneh daripada buku yang baik, suatu upaya ke arah marxisme evolusionis, yang berkali-kali mempunyai sesuatu yang mistik. Tidak ada gunanya membicarakannya secara terinci. Buku itu terutama penting sebagai gejala tentang kembalinya

penghargaan positif terhadap evolusionisme di Amerika, gejala yang juga sangat jelas terdapat pada orang-orang lain sesudah 1930.

Terhadap pendapat bahwa kebudayaan adalah semacam superorganisme, studi tentang *cultural personality* merupakan imbangan yang berguna, karena studi itu membuat jelas bagaimana kebudayaan, dalam bentuk *suatu* kebudayaan, ada dalam manusia sebagai individu, dan mempunyai lokus-nya yang sebenarnya dalam manusia itu, yaitu tempat di mana kebudayaan itu terdapat. Studi tersebut menunjukkan bahwa setiap manusia di dalam kebudayaannya di-*enculturasi*, yang tidak hanya disuapkan kebudayaan itu ke dalam dirinya, tetapi yang juga bereaksi terhadap kebudayaan itu dengan suatu cara yang membuat jelas dan menerangkan perilaku yang normal di dalam kebudayaan itu. Berkat pendidikannya maka manusia, setiap manusia, itu sendiri menjadi kebudayaannya. Sudah tentu bukan keseluruhan kebudayaannya, tetapi memang sebagian hingga semua manusia dari masyarakatnya, bersama-sama membentuk kebudayaan dan meneruskannya. Meneruskan sampai ukuran tertentu dengan cara yang memungkinkan perubahan yaitu ukuran yang diberikan dalam kebudayaan dan dalam pendidikan, karena setiap orang dengan cara tertentu bereaksi terhadap keadaan hidup yang tersedia, suatu cara yang sedikit banyak juga ditentukan oleh syarat-syarat pendidikan dan keadaan. Dengan demikian setiap orang merasa kerasan dalam kebudayaannya sendiri dan turut ambil bagian dalam kehidupan kultural untuk mengadakan perubahan yang sedikit banyak logis bagi kehidupan itu. Kebudayaan dan sikap hidup secara tak terpisahkan saling berkaitan.

Di samping itu studi tentang kebudayaan dan kepribadian juga mempunyai arti praktis yang besar, karena studi memperjelas bagaimana kebudayaan itu berubah. Kebudayaan itu berubah kalau syarat-syarat hidup yang berpengaruh terhadap sikap hidup itu berubah. Dalam hal demikian orang cenderung pertama-tama memikirkan pendidikan. Berbeda pendidikan membuat orang berbeda menjadi dewasa. Tetapi soalnya tidak begitu sederhana, sebab pendidikan bukan hanya produk dari apa yang dengan sengaja diajarkan pada seorang anak, tetapi produk dari keseluruhan syarat hidup yang ada di tempat seorang menjadi dewasa. Syarat-syarat itu tidak hanya ditentukan oleh sekolah dan rumah; bahkan lebih kuat dari itu: pelajaran sekolah yang tidak dibarengi dengan perkembangan masyarakat dan ekonomi yang sesuai bisa menghasilkan yang sama sekali lain daripada yang diharapkan. Tetapi hal itu akan dibicarakan secara lebih luas sehubungan dengan masalah perubahan kebudayaan. Cukuplah dinyatakan di sini bahwa arti praktis dari teori *cultural personality* sangat lambat disadari. Tetapi mengenai hal itu akan lebih banyak dibahas dalam paragraf berikutnya.

Akhirnya masih ada satu komentar. Bab ini dimulai dengan komentar, bahwa karena pengaruh *Durkheim* bertahun-tahun psikologi diabaikan oleh banyak antropolog. Bagaimanapun Durkheim sepenuhnya mengerti dengan baik mengenai pengaruh kebudayaan terhadap kepribadian. Hal itu ternyata dari bukunya *Education Morale* (1925) yang diterbitkan sesudah ia meninggal. Dalam buku tersebut secara mendalam ia memasuki permasalahan tidak beragama. Tanpa religi, moral kehilangan salah satu dari tiang penopangnya. Untuk penggantinya harus disediakan pendidikan

yang mengajarkan disiplin yang kuat, suatu pendidikan yang harus diberikan oleh negara di sekolah. Kepada anak harus diajarkan rasa hormat terhadap masyarakat dan tanah air. Dalam hubungan ini tidak disinggung-singgung soal *cultural personality*, tetapi jelas bahwa hubungan yang erat antara kebudayaan dan kepribadian disadari dengan sangat baik oleh *Durkheim*. Tetapi juga jelas baginya bahwa yang menentukan pendidikan adalah kebudayaan. Pendidikan berasal dari kebudayaan. Dan mengenai kebudayaan itu sendiri: kebudayaan adalah suatu kenyataan sosial, yang perkembangannya ditentukan oleh kenyataan sosial. Yang tidak dibicarakan oleh Durkheim maupun oleh para ahli teori yang tua tentang *cultural personality* ialah mengenai pertanyaan sejauh mana determinisme dapat diterobos oleh individu yang menciptakan kebudayaan itu. Kalaupun kemungkinan tersebut dibatasi dan bahkan sangat membatasi, maka masih tetap tinggal suatu pertanyaan yang patut mendapat perhatian, karena suatu determinisme yang mutlak akan terbentur pada keberatan yang lebih besar lagi. Untuk sementara keberatan itu belum dibahas di sini. Yang jauh lebih penting mengenai pokok persoalan ini ialah, bahwa ada kemungkinan bagi suatu kepribadian (yang menyesuaikan diri) mempengaruhi perkembangan kebudayaannya, tidak luput dari pengamatan para antropolog yang kemudian. Sesudah tahun 1960 timbul perhatian yang semakin besar terhadap kepribadian sebagai faktor yang mengambil prakarsa. Dalam teori-teori ini (terutama teori *McClelland* dan *Hagen* memainkan peranan) kepribadian adalah lebih dari hanya hasil dari satu kompleks kebudaan. Teori-teori ini akan lebih luas dibahas dalam diktat perubahan kebudayaan.

**2. Ralph Linton (1893–1953)**

Untuk waktu yang cukup lama Linton adalah salah seorang dari para antropolog yang paling berpengaruh di Amerika, suatu pengaruh yang untuk sebagian adalah akibat dari bukunya *The Study of Man* yang sampai tiga puluh tahun sejak terbitnya pada tahun 1936 menjadi pengantar standar untuk semua calon antropolog. Suatu buku yang berkualitas besar yang segera harus ditinjau agak lebih lama. Pertama yang perlu mendapatkan perhatian ialah pendapatnya mengenai kebudayaan dan kepribadian yang pada tahun 1945 ia terbitkan sebuah buku, *The Cultural Background of Personality*. Buku tersebut adalah hasil pengolahan dari sejumlah pidato yang diucapkannya beberapa tahun sebelumnya. Sebagai ikhtisar dari hasil studi di bidang kepribadian dan kebudayaan, buku itu mengecewakan. Sebabnya terletak dalam pangkal tolak penulisnya yang kurang jelas. Pertama menurut Linton suatu kepribadian adalah hasil dari reaksi terhadap rangsangan dan situasi. "*The function of a personality as a whole is to enable the individual to produce forms of behaviour which are advantagous to him under the conditions imposed by his environment*" (hlm. 56). Apakah kepribadian selalu akan terarah terhadap "*what is advantageous to him*"? Mengapa? Itu hanya bisa kalau kepribadian itu adalah semacam mekanisme penyesuaian. Kalau demikian mekanisme penyesuaian itu harus terbukti dari definisi tentang kepribadian, tetapi dalam hal ini uraian yang diberikan oleh Linton tidak memberikan pegangan kepada kita: "*the organized aggregate of*

*psychological processes and states pertaining to the individual*". Suatu uraian yang tidak memberikan pilihan posisi yang jelas. Tetapi hal itu memang terdapat dalam uraian mengenai fungsi kepribadian dan juga dalam banyak pernyataan, yang menggambarkan kepribadian sebagai produk, biasanya sebagai produk dari keadaan sosial-ekonomi, sebagian juga dari keturunan dan lingkungan alam, tetapi selalu sebagai produk, sesuatu yang harus diterangkan sebagai hasil dari pendidikan, keadaan, lingkungan alam, dan keturunan. Produk seperti itu bisa merupakan suatu mekanisme penyesuaian, tetapi tidak sebagai pusat pemikiran dan perbuatan, yang mengembangkan visi hidup tersendiri dan dengan demikian menentukan sendiri proses perkembangannya lebih lanjut secara tersendiri atau membantu menentukannya. Kemungkinan untuk menggunakan pengertian kepribadian sebagai sumber dinamika dalam kebudayaan dengan demikian telah terambil, suatu kekurangan yang serius, sebab dengan cara ini, maka perkembangan kebudayaan pada hakikatnya telah terlepas dari campurtangan manusia. Kepribadian tetap terkurung dalam mekanisme reaksi-*stimulus-response* dan demikian juga dengan kebudayaan, yang di sini merupakan produk dari faktor yang tidak dikuasai oleh manusia seperti dalam determinisme, misalnya dari *Lévi-Strauss*. Pengertian kepribadian seperti ini bisa diartikan, bahwa setelah lama baru timbul pikiran untuk menggunakannya dalam konteks studi akulturasi dan tindakan untuk memajukan perkembangan kebudayaan. Walaupun demikian adalah aneh bahwa seorang yang berpikir bebas seperti Linton, membiarkan dirinya begitu hebat terkesan oleh behaviorisme, sehingga arti kepribadian (kultural) bagi praktek tidak dilihat olehnya. Dari sumbangannya mengenai etnografi kepada buku *Abram Kardiner* yang berjudul *The Individual and his Society* (1939), ternyata bahwa ia sangat terpesona oleh gejala itu dan mampu menguraikannya dengan cara yang gamblang.

Cemerlangnya pemikiran Linton terutama terungkap dalam bukunya *Study of Man* (1936). Di situ ia memberikan definisi yang paling pendek tentang pengertian kebudayaan yang pernah diajukan, yaitu *the social heredity of mankind* atau, kalau soalnya mengenai *suatu* kebudayaan, *the social heredity of a particular society.* Definisi yang sangat pendek seperti itu ada keberatannya, tetapi ada manfaatnya karena mudah digunakan. Dalam definisi Linton yang terutama penting ialah tekanan pada belajar, yang terkandung dalam istilah *social heredity.* Definisi tersebut memberi kemungkinan kepadanya untuk menunjuk kepada pembentukan kepribadian kultural yang dirangkaikan dengan jenis "belajar" semacam ini.

Terutama penting adalah pengertian yang baru diperkenalkannya, seperti status dan peranan. Pengertian itu sudah dikenal sebelumnya, tetapi pengertian tersebut mendapatkan penerapannya terutama berkat buku ini, yang selama bertahun-tahun merupakan buku pelajaran yang bermutu. Dengan cara ini terjadilah perdebatan panjang tentang pengertian ini.

Status didefinisi oleh Linton dengan tiga cara (hlm. 113) yaitu sebagai: 1. *a position in a particular pattern;* 2. *the status of any individual means the sum total of all the statuses which he occupies;* dan 3. *simply a collection of rights and duties.* Dalam pengolahannya lebih lanjut ternyata definisi kedua yang mendapat tekanan; berulang-ulang Linton menyatakan bahwa status seseorang, seperti yang dinyatakan

oleh *Goodenough* pada halaman 2 dari esainya *Rethinking "Status" and "Role"* (Banton, ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, A.S.A. Monographs I, 1965): bukanlah suatu *collection of rights and duties,* tetapi satu kategori jenis orang. Berkat ketidakjelasan ini, tidak mengherankan bahwa banyak orang tetap berpegang pada pendapat bahwa status itu berkaitan dengan penilaian orang terhadap posisi sosial dalam rangka tatanan kepangkatan sosial. Semakin beralasan untuk itu karena tekanan yang diletakkan oleh Linton pada perbedaan yang ia adakan antara *ascribed* (yang didapat karena kelahiran atau derajat) *status* dan *achieved* (dicapai, jadi didapat karena usaha sendiri) *status.*

Menurut Linton, peranan itu secara tak terpisahkan berkaitan dengan status, *"the dynamic aspect of status".* Tidak ada peranan tanpa status dan demikian pula sebaliknya. Setiap individu memainkan serangkaian peranan menurut aneka status yang didudukinya. Bersamaan dengan itu juga dapat dibicarakan tentang peranan seseorang secara umum, dengan berpangkal dari status yang terdiri dari penjumlahan semua statusnya yang diketahui.

Semua ini tidak begitu jelas dan para penulis yang kemudian telah berusaha membuatnya lebih jelas. Dalam hubungan ini harus disebutkan Merton dalam Bab XI dari bukunya *Social Theory and Social Structure,* esai *Continuities in the Theory of Reference Groups and Social Structure.* Di bawah "Problem 7" (hlm. 422 dan seterusnya dari edisi 1968) ia membicarakan *role-sets, status-sets,* dan *status-sequences.* Di sini Merton mengaitkan pengertian status pada suatu posisi dalam sistem sosial, suatu hal yang membuat persoalannya menjadi jauh lebih jelas. Dengan cara demikian setiap orang memiliki berbagai status: suami, ayah, paman, majikan, leveransir, langganan, dan seterusnya. Jadi, peranan adalah pola perilaku yang diharapkan dan yang berkaitan dengan posisi sosial seperti itu. Tetapi, kata Merton, kita belum selesai dengan itu. Pada suatu posisi sosial tidak hanya terkait satu peranan, tetapi satu rangkaian peranan, yang ia namakan *role-set: "the single status of medical student entails not only the role of a student in relation to his teachers, but also an array of other roles relating the occupant of that status to other students, nurses, physicians, social-workers, medical technicians, etc"* (423).

Di samping itu harus juga diperhatikan, bahwa satu orang menduduki berbagai status, yang dicakupnya dalam istilah *status-set.* Maka *status-set* saya ialah suami, ayah, kakek, profesor, ketua, dan anggota dari sejumlah organisasi dan seterusnya. *Saya menduduki status-set dan pada status-set* itu berkaitan *role-sets* yang jumlahnya sama dengan jumlah yang dapat dibedakannya. Kalau saya melihat kembali pada sejarah pribadi saya, maka di dalamnya masih ada juga suatu urutan-urutan, suatu *status-sequence:* dari suami ke ayah dan kakek, dari mahasiswa ke pegawai muda dalam pemerintahan ke asisten-residen dan seterusnya. Keseluruhan dari *the patterned arrangements of role-sets, status-sets and status-sequences* digambarkan oleh Merton sebagai struktur sosial (424), suatu pendapat yang makin lebih tidak jelas lagi daripada pendapat Nadel (hlm. 529) dan dari pengertian struktur menjadi tidak lebih dari sejenis penjumlahan hitungan yang dibiarkan tersisa.

Penghalusan yang disumbangkan oleh Merton memang merupakan perbaikan, tetapi ia tidak cukup memberikan ruang bagi peranan yang bervariasi (artinya

kemungkinan untuk memberikan kepada pola peranan itu, isi variabel yang disetujui dan dapat diterima dalam kebudayaan) dan untuk pelaksanaan peranan yang tidak sempurna (yang tidak disetujui oleh kebudayaan). Ini adalah salah satu dari persoalan yang dikemukakan oleh Goodenough dalam karangannya *Rethinking Status and Role*. Dalam karangan ini Goodenough kembali ke definisi status yang pertama dari Linton yang tadinya tidak disebut di atas, yaitu sebagai *"polar position ... in patterns of reciprocal behaviour"*. Dengan demikian pengertian status dipakukan dengan tepat sekali pada relasi antara dua orang, yang oleh Goodenough diuraikan tidak sebagai orang-orang semata-mata, tetapi sebagai orang-orang dalam posisi sosial mereka, yaitu sebagai *social identities*, seperti ayah-anak, guru-murid, dan seterusnya. Dengan demikian tibalah kita dalam kerangka usaha Goodenough untuk menguraikannya dengan sangat cermat, suatu kerangka yang cocok bagi usahanya untuk mencakup peristiwa sosial dan kultural dalam ketentuan perilaku yang diuraikan dalam tata bahasa secara baik. Untuk mendalaminya sehubungan dengan persoalan ini akan membawa saya terlalu jauh di bidang metodik, yang pelajarannya sangat tepat telah diserahkan kepada orang lain. Mengenai usaha Goodenough untuk memberikan uraian yang lebih cermat akan dibahas kemudian secara luas.

### 3. Fungsionalisme Statistis. G.P. Murdock

Tradisi Amerika mempunyai persamaan dengan tradisi Anglosaksis, karena tradisinya yang terarah sangat empiris. Perbedaannya terutama dalam hal tradisi Amerika menolak teori umum dibanding dengan antropologi sosial Inggris. Dalam tahun-tahun terakhir ini, hal itu mulai berubah, tetapi itu adalah perkembangan sesudah tahun 1950. *Boas*, pada zamannya, adalah wakil yang paling tepat dari tradisi yang mencurigai semua teori umum itu. Setelah tahun 1930 memang telah diketahui bahwa kecurigaan itu kadang-kadang melewati batas, sehingga para antropolog di Amerika juga merasa terdorong untuk kembali pada penolakannya terhadap pemikiran evolusi, tetapi masih tetap berada di pihak empirisis. Pembelaan Merton bagi *theories of the middle range* (hlm. 619/620) adalah produk khas dari keengganan terhadap teori umum, teori yang terlalu jauh jangkauannya. Penghargaan di Amerika terhadap fungsionalismenya Malinowski, yang teorinya jelas bukan merupakan segi yang kuat, menunjuk ke arah yang sama. Karena itu tidak mengherankan bahwa kesempatan dan perhatian yang besar telah diberikan di Amerika kepada pengumpulan fakta. Organisasi dari *Human Area Files* (Yale University) adalah contoh yang amat mengesankan tentang hal itu. Dengan mensistematisasikan bahan etnografis yang berasal dari sejumlah bangsa yang berangsur-angsur menjadi semakin besar, diusahakan untuk menyediakan bahan-bahan tersebut yang dapat digunakan untuk pengolahan statistis. *Files* merupakan daftar yang sangat luas tentang bahan fakta yang banyak, yang tersedia dalam bentuk fotokopi. Bahan-bahan fakta tersebut merupakan dasar bagi *World Ethnographic Atlas* yang dimulai oleh *Murdock* dan yang sekarang pun masih diteruskan oleh murid-muridnya, yaitu oleh kelompok di sekitar *R. Naroll.*

Tokoh sentral dalam perkembangan ini ialah *George Peter Murdock* (lahir tahun 1897), semula guru besar pada Yale University, kemudian pada Pittsburg University. Bukunya *Social Structure* yang terbit pada tahun 1949 sangat mengesankan dan juga sekarang masih digunakan oleh banyak orang. Dalam banyak hal buku itu merupakan lawan kuat dari buku Lévi-Strauss yang juga terbit pada tahun 1949, *Elementary Structures of Kinship*, yang membahas pokok persoalan yang sama. Buku Murdock bukan sebuah buku tentang struktur sosial seperti kata judulnya, tetapi tentang kekerabatan dan tidak ada soal lain. Apakah buku itu juga membahas soal *struktur* kekerabatan adalah pertanyaan yang dapat dijawab dengan berbagai cara. Hal itu tergantung dari apa yang dimaksudkan sendiri dengan struktur. Tetapi Murdock sendiri tidak bersusah payah memikirkan soal itu. Ia tidak memberi keterangan tentang istilah itu. Namun dari bukunya ternyata, bahwa pengertiannya tentang struktur kira-kira sama dengan pengertian para *structural-functionalists* (Radcliffe-Brown dan lain-lain) tetapi tanpa uraian yang lebih cermat. Meskipun demikian, juga karena jumlah bahan yang sangat banyak yang terdapat di dalamnya, buku itu merupakan buku yang mengasyikkan, yang patut dibicarakan secara luas.

Yang pertama menarik perhatian ialah, pemikiran evolusi telah dipulihkan dalam karya ini. Penyelidikan ke arah asalnya lembaga sosial (dan antara lain larangan terhadap insest) tidak lagi dihindari, tetapi dijadikan pusat persoalan dan dikombinasi dengan suatu usaha membuat sketsa tentang perkembangan lebih lanjut, tidak sebagai perkembangan unilineair, tetapi sebagai perkembangan yang dianekaragamkan oleh keadaan historis. Dengan demikian, atas dasar pendekatan yang nampaknya murni obyektif, dan diuji dengan sejumlah bahan statistis yang luas, ia sampai pada kesimpulan, bahwa kehidupan bersama umat manusia itu berkembang dari keluarga ke *extended family*. Dan dari situ dengan pemilihan tempat tinggal perkawinan secara ambilateral berkembang ke sistem kekerabatan bilateral, dan dengan pemilihan tempat tinggal secara unilineal berkembang ke sistem unilineal. Di antara sistem-sistem itu bentuk-bentuk peralihan dimungkinkan, karena kelompok-kelompok tersebut bisa mengubah kebiasaan hidup mereka dan beralih dari bentuk pengelompokan yang satu ke bentuk yang lain. Terhadap frekuensi bentuk-bentuk yang murni maupun terhadap frekuensi bentuk-bentuk peralihan juga diadakan pendekatan secara statistis sehingga tersedia dasar bagi Murdock untuk menyusun skema perkembangan yang beraneka bentuk, dan akhirnya sampai kepada teori tentang timbulnya tabu insest. Teori tentang tabu insest ini kurang meyakinkan, sebagaimana akhirnya seluruh buku itu tidak meyakinkan, karena sejumlah analisa yang cerdas dan pengolahan yang teliti dari bahan yang demikian banyaknya itu tidak dapat memperbaiki, apa yang dirusak oleh tiga kesalahan tata pikir yang serius, yaitu:

1. pendekatan multidisipliner dengan eklektisisme yang mengacaukan;
2. struktur kekerabatan didasarkan pada keturunan;
3. *extension-theory* yang didasarkan atas psikologi behaviorisme.

Butir 2 dan 3 akan dibahas kemudian. Sekarang hanya komentar tentang eklektisisme. Ia tegas-tegas menyatakan bahwa penyelidikan dan uraiannya didasar-

kan atas hasil dari empat ilmu, psikologi (behaviorisme), psikologi kedalaman dari Freud, sosiologi dan antropologi budaya. Kombinasi tersebut memberikan kepadanya teori untuk menerangkan larangan terhadap insest. *Freud*, demikian Murdock, memberi keterangan sifat universal dari tabu di dalam keluarga dan sifat emosional dari larangan itu, tetapi tidak memberi keterangan tentang kenyataan, bahwa larangan itu mendapat dukungan dari masyarakat secara keseluruhan, juga tidak tentang diperluasnya larangan itu di luar lingkungan keluarga. Yang pertama, yaitu dukungan masyarakat, diterangkan dari teori sosiologi yang membuktikan arti fundamental keluarga bagi masyarakat, dengan menyebut *Brenda Seligman* (lihat hlm. 478/479). Yang kedua, perluasan di luar keluarga, berasal dari teori behaviorisme tentang *stimulus generalization: "any habitual response, learned in connection with one stimulus or situational configuration, will tend to be evoked by other stimuli or situations in proportion to their similarity to the former"* (hlm. 298). Kaum kerabat, yang mirip dengan para anggota keluarga, dengan demikian juga akan terkena tabu insest itu. Dan akhirnya ditambahkan lagi dengan antropologi budaya, yang menerangkan bagaimana tabu yang diperluas seperti itu mendapatkan upahnya pada dirinya sendiri, karena dengan tabu yang diperluas kerja sama sosial dan pembentukan kelompok menjadi mungkin.

Jadi dari setiap ilmu beberapa segi dari tabu insest diterangkan. Tetapi itu bukanlah pendekatan multidisipliner. Multidisipliner baru merupakan keterangan, kalau dapat ditunjukkan, bahwa dengan keterangan itu keseluruhan gejala bagi masing-masing ilmu yang bersangkutan, diterangkan dengan cara yang dapat diterima. Namun tidak demikian halnya, sebab seorang pengikut Freud akan menolak keterangan Murdock, karena ia mengabaikan aspek genetiknya. Dan seorang antropolog budaya akan menyatakan bahwa aspek struktural dari persoalannya dilewati. Keterangannya tersebut sifatnya eklektis, dari empat disiplin hanya sedikit-sedikit. Keterangan tersebut tidak mempunyai motif yang berpusat, yang tetap mengaktifkan larangan itu. Kalau keberatan tersebut diajukan pada satu soal saja terhadap teori Murdock—misalnya terhadap argumen stimulus-generalisasi—robohlah seluruh uraian itu.

Walaupun uraian ini dimuat pada akhir buku tersebut, saya telah memulai dengan uraian itu, karena hal yang menyebabkan tulisan itu justru terletak pada akhir bukunya. Uraian tersebut dijiwai oleh apa yang dinamakan *Kinsey-report, Sexual Behavior in the human Male*, suatu penyelidikan, yang di dalamnya Murdock turut terlibat dan yang memberikan kesempatan kepadanya untuk mengadakan *cross-cultural study* yang berkaitan dengan soal-soal tersebut, jadi tentang *"family, kinship, kin-and local group, marriage and sex behavior"*. Dari penyelidikan tersebut sementara itu telah tumbuh sesuatu yang lain sama sekali, yang jelas lebih penting daripada teori insest yang ia usahakan: penyelidikan itu meletakkan dasar untuk fungsionalisme statistis.

Ia mengambil keputusan untuk melakukan *cross-cultural survey* terhadap 250 masyarakat. Dari 250 itu, 85 diambilnya dari *Human Area Files*, yang pada waktu itu masih kurang luas; mengenai sisanya yang 165 Murdock sendirilah yang mengumpulkan bahannya, dengan catatan, bahwa hasilnya tidak memenuhi semua kriteria

yang diinginkan. Suatu keberatan yang terkenal terhadap penyelidikan seperti itu, tetapi mengenai hal itu, kemudian. Contohnya meliputi 70 kebudayaan dari *native* Amerika Utara, 65 dari Afrika, 60 dari Oceania, 34 dari Eropa dan Asia, dan 21 dari Amerika Selatan. Dengan demikian orang Indian Amerika terwakili dengan sangat besar, yang tentu ada kekerabatannya. Kesan saya kuat, bahwa hal ini telah mempengaruhi frekuensi yang dicatat oleh Murdock tentang hak seksual dari saudara-saudara lelaki terhadap isteri-isteri mereka dan tentang hak seksual orang-orang lelaki terhadap saudara-saudara perempuan dari isteri-isteri mereka dalam arti yang positif. Selain itu selalu masih ada keanekaragaman yang luas dan meskipun ada keberatan yang tidak dapat dihilangkan terhadap ketidaksamaan kesatuan statistis, sudah tentu tidak semua arti dari perbandingan ini dapat dihilangkan.

Pangkal pemikirannya untuk membahas masalah kekerabatan ialah keluarga, yang—walaupun tergesa-gesa—ia namakan universal. Dalam hubungan ini diharapkan lebih banyak perhatian terhadap keluarga matrifokal di antara orang-orang Creol di India-Barat dan terhadap poliandri dari orang-orang Nayar. Tetapi mengenai hal itu tidak perlu pesimistis, sebab walaupun demikian, argumen yang baik untuk mempertahankan sifat universal dari keluarga segera didapatkan dari sifat yang merupakan kekecualian dari kedua kasus yang disebutkan di atas, keduanya sebagai akibat dari mobilitas yang abnormal dari orang-orang lelaki. Keberatan yang lebih serius ialah terhadap behaviorisme ekstrem, yang sudah sejak permulaan ternyata dari definisinya tentang kelompok (hlm. 3); *"A social group arises when a series of interpersonal relationships, which may be defined as sets of reciprocally adjusted habitual responses, binds a number of participant individuals collectively to one another"*. Walaupun berulang-ulang dimulai pendekatan yang lebih struktural, jalan pikirannya tetap dikuasai oleh *"sets of reciprocally adjusted habitual responses"*. Kalau ia memberikan pernyataan yang memperjelas, bahwa tabu insest adalah penyebab bahwa *nuclear family* (keluarga) menjadi diskontinu dalam waktu dan terbatas pada dua generasi, apakah itu tidak menjadi alasan baginya untuk menyelidiki penyebab dari diskontinuitas ini dengan merenungkan apa yang berkaitan dengan tabu insest itu. Andaikata hal itu dilakukannya, maka ia akan menemukan bahwa kebalikan dari tabu insest itu adalah relasi karena perkawinan yang merupakan isi positif dan maksud dari tabu itu. Dan andaikan hal itu diteruskannya, maka akan ternyata baginya, bahwa justru relasi karena perkawinan itulah yang menyebabkan diskontinuitas, sebab relasi perkawinanlah yang meletakkan dasar bagi permulaan keluarga baru, sutu tindakan positif yang merupakan jawaban terhadap tabu itu. Maka ia akan melihat juga, bahwa diskontinuitas itu bukan hanya suatu gejala negatif, tetapi mempunyai akibat yang sangat penting, yaitu pembentukan keluarga yang setiap kali baru atas dasar relasi karena perkawinan, artinya terjadinya relasi baru di antara kelompok-kelompok. Murdock justru melakukan yang sebaliknya. Jelas sekali dalilnya ketika menulis tentang setiap keanggotaan lanjutan dari suatu *family of origin and one of procreation* ia menyatakan: *"It is this universal fact of individual membership in two nuclear families that gives rise to kinship systems"* (hlm. 94). Ini jelas tidak benar. Keanggotaan seperti itu, kalau tidak ada soal-soal lain, hanya akan menjurus ke endogami dan dicabutnya larangan terhadap

insest. Hanya perkawinan dengan seorang wanita dari kelompok lain, yang *"gives rise to kinship systems"*. Tetapi hal itu tidak dilihatnya; walaupun terjadi diskontinuitas, ia mencari sesuatu yang menciptakan kontinuitas, yaitu kelompok keturunan. Asal dari kelompok keturunan ini dicarinya dari kebutuhan berasosiasi dengan sekelompok kerabat untuk mendapatkan *"material aid, support or ceremonial services"*. Di samping itu Murdock mempertimbangkan bahwa keterlibatan dengan saudara lelaki ayah atau ibu atau dengan famili isteri dirasakan lebih erat daripada dengan anggota masyarakat yang bukan anggota kerabat: *"A man feels closer to, for example, his father's or mother's brothers" etc.* Tetapi dengan begitu ia membalik urut-urutannya. Pemilihan kelompok yang di dalamnya orang itu akan tergolong: kelompok ayah, kelompok ibu atau kelompok isteri, tidak didasarkan atas perasaan, tetapi disertai perasaan. Manusia yang berakal "merasa" apa yang harus ia perbuat, tetapi tidak berbuat seperti yang ia "rasakan". Memilih kelompok yang di dalamnya orang itu akan tergolong—kalau ada persoalan memilih—pasti bukan pilihan yang didasarkan atas alasan perasaan. Kemudian Murdock sendiri akan menyatakan juga bahwa soalnya adalah memilih tempat tinggal perkawinan. Tetapi berkali-kali ia tetap berpegang pada pemikiran, bahwa alasan utama dari semua kekerabatan adalah keturunan. Pada permulaannya adalah kebutuhan *"of defining for individuals the particular group of kinsmen to whom they are privileged to turn first for material aid, support or ceremonial services. All cultures meet this problem by adopting a rule of descent"*.

Sudah tentu di dalamnya ada unsur kebenaran yang penting. Tetapi itu bukanlah kebenaran keseluruhannya, sebab kalau persoalannya adalah mencari kawan hidup (dan apakah yang lebih penting daripada kawan hidup!) orang melangkah ke luar dari kelompok keturunannya. Dengan mengabaikan hal ini ia sekaligus berada dalam kesulitan, sebab dengan menyatakan *descent* sebagai pangkal semua kekerabatan, ia harus memperluas pengertian keturunan seluas-luasnya, dan dengan demikian ia tidak dapat lagi menyatakan bahwa ada tiga ketentuan fundamental bagi keturunan: patrilineal, matrilineal, dan bilateral, dengan sebagai kemungkinan sekunder masih ada yang keempat, yaitu keturunan bilineal. Dengan penalaran ini tak dapat dihindari ia akan terhenti pada keturunan bilateral. Itu adalah suatu kemustahilan. Keturunan bilateral hanya mungkin dalam model *consanguineal family* menurut pengertian Morgan. Begitu seorang anggota kelompok mengawini seorang wanita yang berasal dari luar kelompoknya, maka bagi anak-anaknya sudah merupakan kemustahilan untuk tergolong dalam satu kelompok keturunan bilateral. Dengan sendirinya mereka tergolong dalam dua kelompok keturunan kalau berpegang pada prinsip bilateral.

Kekacauannya tidak terbatas pada prinsip bilateral saja. Kekacauan itu sudah dimulai dengan menutupi konsekuensi keturunan unilineal: *"Patrilineal descent accomplishes the selection by discarding the mother's kin group and affiliating the child exclusively with the consanguineal kin group of the father"* (44). Ini jelas tidak benar. Si anak tidak secara eksklusif menjadi anggota dari kelompok ayahnya. Hubungan dengan kelompok ibu tetap terpelihara. Hanya isinya yang lain daripada isi kelompok ayah.

Lebih parah lagi adalah kesulitan yang timbul dari pengertian keturunan bilateral. Dengan sia-sia Murdock berusaha menemukan suatu bentuk yang lebih terorganisasi dari apa yang disebut *kindred*. Tetapi kenyataannya ialah, bahwa suatu kindred selalu merupakan kelompok *occasional* bagi setiap individu lain kelompoknya. Itu tidak berarti bahwa tidak ada kemungkinan bahwa berulang-ulang terdapat kelompok seperti itu, tetapi kelompok itu tidak pernah merupakan kelompok yang terorganisasi secara tetap. Murdock berusaha keluar dari kesulitan tersebut dengan memperkenalkan suatu pengertian lain, *deme*, kelompok lokal endogam, yang mempersatukan dalam dirinya bermacam-macam kerabat (mungkin juga yang bukan kerabat). (Istilah itu berasal dari bahasa Yunani: suatu *deme* adalah salah satu dari seratus *townships*, yaitu seratus daerah pemerintahan dari Attica menurut pembagian Cleisthenes pada tahun 508 sebelum Masehi.) Dalam kelompok seperti itu perkawinan bisa dilakukan dengan memperhatikan tabu insest. Tetapi ia tidak menyebutkan kemungkinan bahwa di dalam suatu *deme* bisa terbentuk kelompok-kelompok yang lebih kecil, mungkin kelompok keturunan. Lebih parah lagi, ia mengubah lagi ciri dari pengertian itu: didefinisikan sebagai kelompok lokal endogam tanpa keturunan unilineal (hlm. 63). Kemudian ia bicara tentang kemungkinan kelompok lokal endogam itu menjadi eksogam. Maka akan terbentuk *patrideme* atau *matrideme*, ini sebagai kebalikan dari *endodeme* yang sebenarnya.

Apa yang menjadi perbedaan antara *patrideme* atau *matrideme* dengan suatu klan sukar untuk diungkapkan. Sebenarnya dengan pengertian tersebut ia hanya butuh untuk menjelaskan, bahwa jenis klan ini terjadi dari suatu kelompok lokal bilateral yang endogam, sedangkan klan yang sebenarnya dianggap terjadi dari suatu *extended family*, suatu kelompok yang didasarkan atas *rule of residence* dan *rule of descent* yang dikombinasi. Jalan pikirannya di sini ialah, bahwa *extended family* itu berkembang dari *nuclear family* dan karena menerima ketentuan tentang tempat tinggal perkawinan, matrilokalitas maupun patrilokalitas tumbuh menjadi suatu kelompok unilineair lokal, yaitu klan.

Menurut Murdock, mereka yang termasuk klan hanyalah anggota-anggota yang tetap tinggal bersama secara lokal, kalau patrilokal hanya orang-orang lelaki, kalau matrilokal hanya orang-orang perempuan. Baru kalau keanggotaannya diperluas mencakup anggota-anggota yang tidak bertempat tinggal setempat *(co-lineals)* terbentuk *sib*, yaitu kelompok kerabat unilineal, eksogam yang tidak bertempat tinggal secara lokal. Perbedaan antara klan dan sib bukan suatu penemuan yang beruntung. Tidak terlihat mengapa *co-lineals* yang tidak tetap tinggal setempat tidak akan tetap menjadi anggota klan. Mereka dilahirkan di dalamnya dan mereka tinggal di situ sampai dewasa. Dengan mendasarkan pada teori *extension* dari Murdock sendiri (lihat hlm. 639/640), tentunya diharapkan mereka tetap dan selalu menjadi anggota.

Istilah *deme* dan *sib* tidak banyak yang menggunakannya. Tepat, sebab istilah itu hanya digunakan untuk hipotesa historis; istilah itu merupakan permulaan dari perkembangan *extended family* (famili yang diperluas) yang pada perkawinan ambilokal menjurus ke bilateralitas, pada patrilokalitas ke bentuk pengelompokan patrilineal, pada matrilokalitas ke bentuk pengelompokan matrilineal. Dalam dua

kejadian terakhir ini *extended family* itu tumbuh menjadi klan, dan dari situ bisa timbul *sib* yang tidak lagi mengikuti ketentuan untuk tinggal bersama. Pada tatanan bilateral lambat-laun bisa terbentuk *deme,* yang kalau ia eksogam, melalui *patrideme* atau *matrideme* bisa kembali menjadi klan. Peralihan mungkin bisa terjadi ke arah yang berbeda-beda; pada peralihan matrilineat ke patrilineat terbentuk bilineat. Pernyataan terakhir ini khas bagi arah pemikiran Murdock yang akhirnya lebih historis daripada evolusionis. Ia mengenali gejala bilineat lebih baik dan lebih tajam daripada banyak orang lain, tetapi ia mencari keterangannya dalam suatu kejadian, suatu perkembangan historis dan tidak dalam struktur kekerabatan itu sendiri, yang pada penentuan perkawinan virilokal perlu menunjukkan kecenderungan bilineal. Tetapi kita sekarang harus kembali ke masalah kekerabatan.

Murdock menyatakan lagi bahwa kekerabatan itu dimulai dalam keluarga yang memiliki 8 relasi fundamental: suami-isteri *(man-vr),* ayah-anak lelaki *(va-zo),* ibu-anak perempuan *(mo-do),* ayah-anak perempuan *(va-do),* ibu-anak lelaki *(mo-zo),* kakak lelaki-adik lelaki *(oubr-jobr),* kakak perempuan-adik perempuan *(ouzu-jozu),* saudara lelaki-saudara perempuan *(br-zu).* (Sangat mencolok bahwa saudara lelaki-saudara perempuan disebut terakhir sekali, relasi yang pada Lévi-Strauss ternyata merupakan salah satu relasi yang paling fundamental.) Anak tumbuh dalam keluarga dan sejak permulaan anak itu berurusan dengan delapan relasi tersebut di atas. Relasi itu kemudian menjadi *"extended or generalized to persons outside of the family as his circle of personal contacts broadens".* Jadi, dugaannya ialah, bahwa perilaku keluarga menjadi model bagi perilaku lain, yang mendapatkan bentuknya dari generalisasi perilaku keluarga. Teori itu berpangkal dari anak yang secara berangsur-angsur menemukan masyarakat. Apakah memang demikian? Cukup aneh bahwa Murdock sendiri yang menyangkalnya. *"His (i.e. the child's) responses are gradually modified, as learning and socialization progress, to conform in general to the prevailing norms".* Jadi anak itu tidak menemukannya sendiri, tetapi ia dibimbing. Ia mendapatkan pengertian dan normanya, juga istilahnya, dari mereka yang lebih tua. Tetapi orang-orang yang lebih tua itu bukan selalu anggota keluarga dalam arti yang sebenarnya. Justru dalam masyarakat primitif si anak sejak mula-mula berurusan dengan kaum kerabat yang tidak termasuk keluarga. Teori *extension* tidak pernah bisa mencakup fakta-faktanya sepenuhnya, betapapun menarik nampaknya ia pada pandangan pertama. Maka penulisnya terpaksa menyatakan bahwa ada dua cara untuk mengklasifikasi kerabat, yaitu *"either by extending a term originally denoting some primary relative to one or more categories of secondary or remote kinsmen, or by applying a distinctive term to several categories of secondary, tertiary or distant relatives"* (hlm. 101). Yang terakhir terjadi umpamanya dalam peristilahan kita, yang pertama peristilahan klasifikasi yang lebih sering (menurut arti yang diberikan oleh Morgan). Jadi lebih seringnya digunakan peristilahan klasifikasi mestinya menunjuk pada *extension.* Tetapi apakah itu dapat dipertahankan? Sudah tentu dapat dikatakan, dengan berpangkal pada gambaran batu yang dilemparkan ke dalam air yang menimbulkan lingkaran-lingkaran yang juga semakin lemah, bahwa ayah "jauh" adalah tokoh ayah yang sangat lemah. Nampaknya bagus sekali, tetapi yang menjadi pertanyaan ialah apakah pangkal pikiran itu benar. Dan pasti itu tidak benar. Titik

pangkal haruslah sejumlah relasi yang luas yang harus disusun oleh klasifikasi dalam kategori-kategori yang mudah dilihat secara menyeluruh. Logis bahwa keseluruhan klasifikasi itu yang penting. Pasti tidak tertutup kemungkinan bahwa model keluarga itu dapat diterapkan pada sebagian dari kaum kerabat. Yang pasti tak mungkin ialah, bahwa keluarga itu selalu menjadi model dan bahwa penerapan istilah-istilah keluarga pada kaum kerabat merupakan akibat dari persamaan bentuk dari pola perilaku mereka dengan pola perilaku anggota keluarga tertentu. Ibu "jauh" tentunya berperilaku sangat berbeda dengan ibu yang sebenarnya; saudara lelaki ibu *(mobr)* yang jauh mirip saja tidak dengan saudara lelaki ibu *(mobr)* yang sebenarnya. Paling-paling ia adalah saudara lelaki ibu yang potensial. Teori *extension* menimbulkan pertanyaan kausalitas yang justru pada kerabat klasifikasi sangat sulit dijawab. Dan tidak hanya sulit dijawab. Ia berasal dari pemikiran yang salah. Istilah ayah tidak bisa diterima dalam sistem Hawaii terutama yang berkaitan dengan genitor. Semuanya menunjukkan bahwa ayah adalah istilah untuk semua kerabat lelaki dari generasi yang lebih tua, di antara mana ayah kandung hanya merupakan eksemplar yang istimewa, yang karena itu juga harus disebut dengan tambahan yang istimewa. Terminologi adalah soal klasifikasi. Terminologi adalah urusan logika, tidak dengan kemiripan yang meragukan.

Di sesuatu tempat dalam bukunya, Murdock menyatakan dengan panjang lebar bahwa dalam penyebaran aneka ragam sistem tentang struktur kekerabatan dan nomenklatur di dunia tidak terdapat ketertiban ataupun keteraturan. Orang Eskimo dan orang Inggris mempunyai sistem yang hampir identik, dan sebagainya. Ia bahkan menyatakan: "*The present study has led to the conclusion that social organization* (yang dimaksudkan ialah organisasi kekerabatan) *is a semi-independent system comparable in many respects to language, and similarly characterized by an internal dynamics of its own. It is not ... quite such a closed system.... Nevertheless its own structure appears to act as a filter for the influences which affect it*" (hlm. 199). Ini adalah bahasa strukturalis tulen dan ia mengembangkan pendiriannya itu lebih lanjut dengan menunjuk kepada penyelidikan *Spoehr* di antara suku-suku Muskogo di tenggara Amerika Serikat yang—di bawah pengaruh akulturasi—mengganti peristilahan kerabat mereka dari jenis Crow dengan suatu peristilahan Hawaii, dan tidak dari jenis Eskimo.

Ini semua menunjukkan pada motif yang sama sekali lain daripada *extension*, daripada pengulangan dan peniruan. Tetapi Murdock tidak menarik kesimpulannya. Kesimpulan itu mestinya bahwa di sini kita berurusan dengan klasifikasi dan dari klasifikasi itu, keseluruhannya harus dimengerti. Kebalikannya yang ia lakukan. Ketika ia harus menerangkan pendapatnya sendiri, ia tegas-tegas menyatakan bahwa istilah kekerabatan "*designate types of relatives in accordance with their relative social characteristics, such as the patterned behavior expected from them*" (hlm. 132). Jadi klasifikasi itu terjadi atas dasar "*regular and perceptible similarities*".

Uraian tentang fungsi dan arti istilah kekerabatan seperti itu sukar untuk diterima. Pertama telah diabaikan kemungkinan, bahwa bukan perilaku yang diharapkan dari kerabat yang disebut itu yang merupakan penyebab dari penggunaan istilah tertentu, tetapi perilaku yang sepatutnya dari pembicaraan terhadap mereka.

Dengan perbedaan umur yang besar atau dengan perbedaan jenis kelamin, maka yang terakhir ini sekurang-kurangnya sama besar kemungkinannya seperti yang pertama. Terhadap orang lelaki tua atau terhadap seorang wanita, bukan perilaku yang diharapkan dari orang lelaki tua atau wanita itu yang penting, tetapi sikap hormat dan menahan diri yang sepatutnya diambil terhadap orang tua dan wanita itu. Dan yang kedua, pendapat ini tidak memperhatikan pikiran, bahwa suatu peristilahan, setiap peristilahan, adalah suatu klasifikasi dan bahwa klasifikasi seperti itu terutama adalah persoalan logika dan karena itu tidak harus dan juga tidak semata-mata perlu didasarkan atas persamaan dalam perilaku yang diharapkan atau sepatutnya dimiliki. Klasifikasi itu juga dapat didasarkan atas perbedaan dalam posisi struktur dari sistem kekerabatan dan dari kemungkinan perkawinan, seperti yang telah kita pelajari dan kenal di Australia, di mana kemungkinan perkawinan itu juga diasosiasikan dengan tempat dalam ritual. Pada umumnya dapat dikatakan bahwa di mana pun kalau dihadapkan dengan penggunaan istilah yang diklasifikasi secara luas maka yang dihadapi adalah kategori logis yang didasarkan atas perbedaan generasi, umur, dan jenis kelamin atau kelompok, daripada kategori yang ditentukan oleh perilaku yang diharapkan atau yang sepatutnya diambil. Perilaku tersebut tidak terlepas dari kategori tersebut, tetapi perilaku dalam suatu kategori sering sangat variabel, sangat tergantung pada jarak genealogis dan faktor-faktor lain yang menentukan seperti status, yang tidak ada hubungannya dengan kategori seperti itu.[1]

Tetapi ini tidak berarti bahwa Murdock membuat kesalahan-kesalahan yang telah diperingatkan oleh *Kroeber*, yaitu kesalahan-kesalahan yang terlalu mengaitkan arti historis pada istilah-istilah, seperti yang telah diperbuat oleh *Rivers*. Usaha Murdock untuk mendapatkan rekonstruksi historis mempunyai dasar yang lebih luas daripada rekonstruksi Rivers. Rekonstruksi itu didasarkan atas penyelidikan statistis yang luas terhadap gejala-gejala sosial, yang korelasinya ia selidiki. Penyelidikan statistis itu tidak terbatas pada penyelidikan istilah kekerabatan; skala yang luas dari gejala-gejala seperti bentuk tempat tinggal perkawinan, keturunan, bentuk perkawinan, dan sebagainya, telah juga tergolong di dalamnya. Berdasarkan hal itu, ia sampai kepada pernyataan tentang prasejarah suatu bangsa dari jenis ***"Bifurcate collateral** terms for aunts and/nieces, if general polygyny is lacking and the residence rule is other than patrilocal, indicate derivation, immediate or proximate, from a patrilocal structure"* (327).

*Catatan:* Bukan maksudnya agar Anda menerima atau mengingat-ingat pernyataan itu; yang penting ialah bahwa Anda mengenal istilah-istilah yang digunakan di sini. *Bifurcate* artinya bercabang, yaitu bahwa diadakan pembedaan antara kerabat melalui ayah dan kerabat melalui ibu. *Collateral* artinya bahwa diadakan pembedaan antara kerabat lineal dan kerabat collateral, umpamanya ayah dari saudara lelaki ayah. Di mana hal itu tidak terjadi, ada persoalan *merging*, pencampuran, penggabungan.

---

[1]Tentang relasi antara klasifikasi dan logika lihat analisa komponen yang dipergunakan oleh para *ethnoscientist;* hlm. 664 dst.

Jelas bahwa Murdock untuk perbandingan secara statistik harus mempunyai persediaan nomenklatur yang luas untuk membedakan dan mengklasifikasi gejala-gejala yang berkaitan dengan penyelidikan ini, penyelidikan ke evolusinya gejala-gejala seperti patrilineat dan matrilineat, bilaterat dan bilineat dalam hubungannya dengan jenis ketentuan tempat tinggal perkawinan, polygyny, dan sebagainya. Di bidang nomenklatur itu ia berjasa besar. Ia telah memperkaya literatur dengan sejumlah istilah yang dalam banyak hal dapat digunakan yang walaupun belakangan masih agak bisa dipersoalkan, telah membuktikan dapat digunakan. Peristilahan tersebut dijumpai di mana-mana. Yang termasuk bidang kekerabatan adalah istilah-istilah umum berikut:

*elementary term* : kata dasar, seperti ayah, ibu.

*derivative term* : istilah derivatif, gabungan kata dasar dan merupakan kata turunan, seperti ayah mertua, ibu mertua, dan seterusnya.

*descriptive term* : deskriptif, kata gabungan yang terdiri dari dua atau tiga kata dasar. Misalnya (bahasa Swedia untuk saudara lelaki ayah).

*denotative term* : istilah denotatif, suatu istilah untuk sanak tertentu dan hanya untuk ini saja, jadi seorang sanak yang relasinya ditentukan secara persis menurut generasi, jenis kelamin dan hubungan genealogis, umpamanya istilah Belanda *zuster* (= saudara perempuan). Untuk *denotative term* ia juga menggunakan istilah *kin-type*.

*classificatory term*: istilah klasifikasi, suatu istilah untuk mengklasifikasi orang-orang lebih dari satu *kin-type*.

Di samping itu ia membedakan enam jenis pokok peristilahan kekerabatan, yang nama-namanya telah digunakan secara umum dan karena itu patut mendapatkan perhatian penuh. Di bawah ini dicantumkan nama-nama tersebut bersama dengan keterangan yang diberikan oleh Murdock, yang berasal dari *istilah-istilah yang digunakan oleh orang-orang lelaki untuk sanak-sanak saudara perempuan* (Murdock, hlm. 223 dst.).

"*Eskimo* : *FaSiDa* (= anak perempuan dari saudara perempuan ayah) dan *MoBrDa* (= anak perempuan dari saudara lelaki ibu) *called by the same terms as parallel cousins but terminologically differentiated from sisters; the terms for the two cross-cousins are usually but not always the same* (misalnya: Eskimo, Inggris).

*Hawaiian*: *all cross and parallel cousins called by the same terms as those used for sisters.*

*Iroquois* : *FaSiDa* (= anak perempuan dari saudara perempuan ayah) dan *MoBrDa* (= anak perempuan dari saudara lelaki ibu) *called by the same terms but terminologically differentiated from parallel cousins as well as from sisters; parallel cousins commonly but not always classified with sisters.*

*Sudanese* : *FaSiDa* (= anak perempuan dari saudara perempuan ayah) dan *MoBrDa* (= anak perempuan dari saudara lelaki ibu) *called by different terms and*

*terminologically differentiated also from sisters, parallel cousins, aunts and nieces; usually but not always associated with descriptive terminology*".

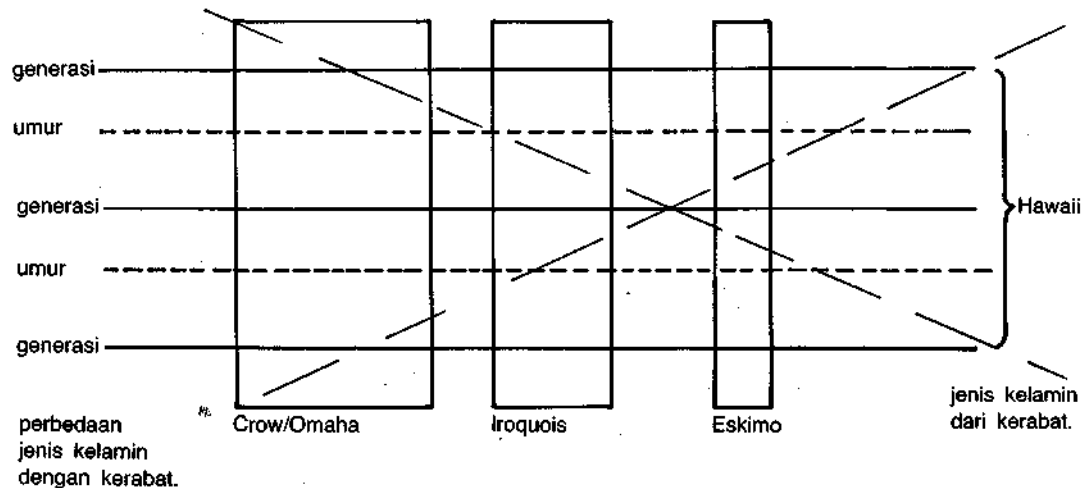
*Catatan:* jadi satu istilah tersendiri untuk setiap *kin-type*.

"*Omaha* : *FaSiDa* (= anak perempuan dari saudara perempuan ayah) dan *MoBrDa* (= anak perempuan dari saudara lelaki ibu) *called by different terms and terminologically differentiated from sisters and parallel cousins, but FaSiDa is terminologically classed with SiDa and/or MoBrDa with MoSi*".

*Catatan:* di sini termasuk bahwa *mobrzo* = *mobr* (anak lelaki dari saudara lelaki ibu = saudara lelaki ibu).

"*Crow* : *FaSiDa dan MoBrDa called by different terms and terminologically differentiated from sisters and parallel cousins, but FaSiDa is terminologically classed with FaSi and/or MoBrDa with BrDa*".

*Catatan:* di sini termasuk *vazuzo* = *va* (= anak lelaki saudara perempuan ayah = ayah). Bandingkan mengenai hal ini pembicaraan yang disebut pada halaman 308, jilid 1 tentang peristilahan kekerabatan di Kepulauan Banks Islands.

Pembagian peristilahan kekerabatan dalam enam jenis pokok memberikan kesan yang semau-maunya, bahkan juga kalau kelima sub-tipe yang tidak saya bicarakan di sini masih ditambahkan. Peristilahan itu sebenarnya tidak begitu saja dapat dikatakan semau-maunya dan dicari-cari seperti para kritisi sering cenderung untuk menduganya. Hal itu ternyata dari Gambar 27, yang bertitik pangkal dari prinsip-prinsip yang agak lain daripada yang biasa (setidak-tidaknya untuk sebagian). Sebagai gantinya

**Gambar 27.**

pertentangan antara linealitas dan collateralitas dan antara kerabat karena pertalian darah dan kerabat karena pertalian perkawinan, saya masukkan di sini perbedaan tentang pembentukan kelompok-kelompok (genealogis); kelompok genealogis ini sebagai blok vertikal menyilangi perbedaan generasi yang di sini merupakan perbedaan dasar yang paling umum dari dasar keseluruhan pembagian itu. Pembedaan generasi ini diperhalus lebih lanjut oleh ekspresi terminologi mengenai perbedaan umur. Kolom sempit yang tegak berdiri menunjukkan bahwa ada istilah-istilah khusus untuk kerabat lineal (jadi kasus menurut terminologi Eskimo). Kolom yang lebih lebar menunjukkan kaitannya dengan terminologi Iroquois, yang mengidentifikasi orang-orang dari satu klan dengan kerabat lineal dengan mengabaikan prinsip collateralitas (saudara lelaki ayah *(vabr)* dan anak lelaki dari saudara lelaki ayahnya ayah *(vavabrzo)* di sini disebut ayah, dan seterusnya) terhadap mereka. Kolom yang lebih lebar lagi adalah untuk menunjukkan bahwa dalam terminologi Crow dan Omaha (yang pertama bertalian dengan matriklan, yang kedua dengan patriklan) tekanan kuat pada arti klan mengakibatkan terobosan sebagian dari prinsip generasi yang pada umumnya menguasai terminologi itu. Pembedaan menurut jenis kelamin berturut-turut atas dasar perbedaan atau persamaan jenis kelamin, yang dapat dikombinasi dengan aneka ragam sistem, ditandai dengan diagonal-diagonal yang menyilangi keseluruhan gambaran.

Dengan ini dimungkinkan untuk mendapatkan lima dari antara enam jenis dari Murdock, dengan berpangkal bahwa sistem Crow dan sistem Omaha hanya berbeda dalam ketentuan keturunan, yaitu matrilineal pada sistem Crow, patrilineal pada sistem Omaha. Pada *"Sudanese type of terminology"* tidak diberikan tempat. Jenis ini terlalu luar biasa. Saya tidak pernah berjumpa dengan suatu terminologi yang benar-benar deskriptif, walaupun dengan senang hati saya menerima wibawa Murdock bahwa itu ada.

Sudah tentu, pembagian tersebut pembagian yang sangat kasar. Di dalamnya tidak ada tempat untuk variasi seperti terobosan yang menarik perhatian terhadap terminologi Eskimo dalam bahasa Belanda, yang juga menggunakan istilah-istilah *neef* (= keponakan lelaki) dan *nicht* (= keponakan perempuan) dari generasi yang lebih muda daripada Ego. Dalam pengabaiannya terhadap variasi-variasi kecil itu tipologi ini pada pokoknya tidak berbeda dari tipologi lain yang mana pun, juga tidak dari tipologi Murdock yang mengenai tipe-Eskimonya dengan tepat *Goodenough* mengemukakan pendapatnya, bahwa terminologi Eskimo yang sesungguhnya pada titik tertentu berbeda secara mendasar dari terminologi Inggris (lihat hlm. 673). Skema Gambar 27 cukup memberikan beberapa garis pokok dan dengan demikian mengungkapkan bahwa juga dalam terminologi dapat dibicarakan tentang suatu struktur tertentu. Prinsip-prinsip yang sama setiap kali kembali di dalamnya. Sama sekali tidak ada persoalan semau-maunya semata-mata. Itu juga merupakan keterangan mengapa tipologi Murdock relatif dapat digunakan.

Sketsa Murdock tentang evolusi sistem kekerabatan, patut mendapat lebih banyak kritik, yaitu mengenai evolusi dari beberapa sistem keturunan. Ia menyatakan (hlm. 137): *"forms of social structure* (baca: kekerabatan) *are not determined by kinship patterns or terminology, or influenced in any major degree by them, but are*

*created by forces external to social organization, especially by economic factors".* Sumbangan relatif dari pria dan wanita dalam produksi dengan demikian diakui sebagai faktor terpenting yang menentukan dalam struktur kekerabatan.

Menurut Murdock, hal itu berakibat ke dua jurusan. Pertama ke arah poligami. Poliandri menjadi mungkin, kalau wanita tidak mempunyai tempat dalam produksi, polygyny kalau wanita itu memberikan sumbangan penting dan merupakan milik berharga bagi pria. Kedua, prinsip ekonomis menjadi penting dalam memilih tempat tinggal perkawinan. Kalau wanita merupakan produsen yang terpenting, pilihannya akan matrilokal; kalau pria merupakan produsen terpenting (pemburu!) maka pilihannya akan patrilokal. Murdock menganggap hal ini sangat penting, sebab baginya soal patrilineat dan matrilineat merupakan persoalan tempat tinggal perkawinan. *"Unilineal descent can arise in no other way than through unilocal residence"* (hlm. 209).

Jelas bahwa di sini ada sesuatu yang tidak cocok. Kalau wanita secara ekonomis penting, polygyny menjadi menarik (wanita sebagai produsen) yang menjurus lagi ke patrilokalitas (pria itu ingin wanita berada di dekatnya) dan bersamaan dengan itu pentingnya wanita untuk produksi menjurus ke matrilokalitas dengan suami sebagai *visiting husband.* Masih lebih banyak hal-hal lain yang tidak cocok. Dalam masyarakat pengumpul bama seperti masyarakat orang-orang Australia, para wanita menghasilkan 70% dan lebih dari itu kalori-kalori yang diperlukan! Jadi di masyarakat pengumpul bama diduga akan ada matrilokat, tetapi kebalikannya yang benar!

Ada gunanya membahas hal ini sejenak. Menurut afiliasi politiknya, Murdock adalah seorang yang sangat anti-Marxis. Pater *Wilh. Schmidt* juga demikian. Walaupun demikian pada keduanya terdapat penilaian yang berlebihan terhadap produksi sebagai determinan dari organisasi sosial. Penilaian itu—itu sangat jelas—tidak didasarkan atas pengamatan yang cermat terhadap fakta-faktanya. Hal itu lebih merupakan credo yang sejak Adam Smith (pemikiran tersebut diambil alih oleh Marx bahwa kerja merupakan produk yang dapat diperdagangkan) menguasai pemikiran Eropa. Hampir nampak bahwa pemikiran ini sejak revolusi industri telah terjual pada produksi dan tidak berhasil lagi untuk membebaskan diri. Kembali Marxisme dewasa ini menguasai pemikiran Barat hanyalah satu contoh lain dari keterikatannya pada gejala produksi.

Suatu contoh baik dari hal-hal yang saling bertentangan ini, diberikan oleh analisa tentang matrilineat. Dalam penalaran Murdock matrilineat itu hakikatnya tetap merupakan soal yang tidak dapat diterangkan. Statistiknya sendiri menyajikan fakta yang fatal bagi dalilnya, bahwa matrilineat adalah akibat dari perkawinan matrilokal. *"In only 3 of the 25 matrilocal and matrilineal societies in our sample is there evidence that a man commonly changes his community when he marries and in one of these cases, the Dobuan, he regularly spends half of his time in his own village and only half in his wife's"* (hlm. 214). Kalau suami dan isteri termasuk kelompok lokal yang sama, pertentangan matrilokalitas-patrilokalitas tidak benar-benar terjadi, begitu pula halnya di Dobu. Jadi tinggal 2 dari antara 25 itu dan yang 2 ini anehnya adalah kelompok pengembara (orang-orang Weda dari Srilangka dan Jaruro di Venezuela), yaitu kelompok, yang oleh Murdock sebelumnya telah dinyatakan bahwa

bagi si pemburu pindah ke lain kelompok kemungkinannya kecil, karena dengan demikian ia kehilangan pengetahuan lokalnya!

Dari semua ini orang hanya dapat menarik *satu* kesimpulan yang benar-benar mempunyai dasar, yaitu bahwa matrilokalitas merupakan kekecualian dan tidak pernah bisa merupakan penyebab dari matrilinealitas. Dan memang, seperti yang telah kita lihat, penyebab yang sebenarnya ialah perkawinan virilokal, yang merupakan asal dari bilinealitas dan matrilinealitas (hlm. 576; *Reciprocity*, Bab II).

Arti besar dari buku Murdock *Social Structure* tidak terletak dalam jasanya bagi teori kekerabatan atau keterangan tentang larangan insest, tetapi rehabilitasi metode statistis. Sebab itu metode tersebut terus ditempuhnya. Cita-citanya ialah menyusun suatu *World Ethnographic Atlas* yang di dalamnya terkumpul bahan-bahan keterangan menurut cara statistik tentang sebanyak mungkin bangsa, yang berasal dari kumpulan bahan yang banyak sekali dalam *Human Area Files.* Percobaan pertama mengenai hal itu telah ia berikan dalam artikelnya "World Ethnographic Sample" dalam A.A. 59 (1957). Jumlah kategori, yang di antaranya terdapat keterangan yang telah terkumpul dan telah disusun dalam rubrik-rubrik, telah diperluas sampai lebih dari 200, terbagi dalam 15 bagian. Ini berarti perbaikan besar dan juga perluasan besar; *ethnographic sample* tersebut berkaitan dengan tidak kurang dari 565 kebudayaan dan itu harus diperluas lagi. Dalam majalah *Ethnology* secara periodik terdapat sumbangan baru, yang di dalamnya diolah lagi bahan dari kebudayaan-kebudayaan lain.

Tenaga yang menjiwai untuk meneruskan pekerjaan ini adalah *Raoul Naroll,* yang dalam A.A. 72 (1970) memberikan gambaran umum tentang penggunaan bahan ini dan bahan statistik lain untuk memecahkan aneka macam permasalahan yang bersifat sosial dan transkultural (*What have we learned from cross-cultural Surveys?*, hlm. 1227–1288).

Sudah tentu yang tetap menjadi pertanyaan terpenting adalah nilai apa yang harus dikaitkan pada kesimpulan yang didasarkan pada bahan statistis ini. Dalam membahas percobaan Tylor di bidang ini telah saya tunjukkan, bahwa percobaan tersebut dipengaruhi secara tidak menguntungkan, karena hal itu dikerjakan dengan kesatuan-kesatuan yang tidak dapat dibandingkan, karena terdapat perbedaan penting mengenai luasnya kelompok-kelompok yang bersangkutan, sedangkan juga kemungkinan untuk mengutipnya setiap kali menimbulkan permasalahan, misalnya apakah satu, dua, atau lebih banyak kasus yang digunakan. Masih bisa ditambahkan keberatan-keberatan lain, seperti kenyataan bahwa data dari *Human Area Files,* meskipun dikerjakan dengan teliti, namun pemeriksaannya tidak cukup kritis untuk menerima semuanya dengan begitu saja. Keberatan yang lebih serius lagi ialah kategori-kategori yang digunakan untuk bekerja kadang-kadang terlalu kasar. Hal ini telah dikemukakan tentang kategori matrilokat. Memang perbedaannya sangat mendasar apakah perkawinan matrilokal dilakukan di dalam desa ataukah benar-benar mengakibatkan kepindahan. Itu berlaku juga *mutatis mutandis* bagi perkawinan patrilokal. Dari bahan-bahan statistik yang terdapat dalam atlas tidak nampak perbedaan itu. Hal seperti itu juga yang terjadi dengan kategori *Eskimo terminology.*

Keberatan-keberatan itu semua telah diketahui. Keberatan-keberatan itu telah juga menimbulkan berbagai diskusi, antara lain dalam *Current Anthropology* jilid 8 (1967). Sebaiknya diperhatikan benar-benar hal itu. Namun akan merupakan ketololan besar kalau hasil-hasil penyelidikan statistik seperti itu tidak diperhatikan. Hal itu sangat penting untuk menemukan dan mengolah berbagai korelasi. Tetapi harus diperhatikan pula bahwa pada umumnya pembuktian korelasi yang dikonstatasi secara statistik ini adalah lemah dan tidak meyakinkan. *Ethnographic Atlas* itu harus digunakan dengan hati-hati, yaitu dengan cara yang pernah dirumuskan oleh *Goodenough: "There are many occasions when resort to the* ***Ethnographic Atlas*** *will be appropriate, and a great many more when it may not be"* (*Description and Comparison*, hlm. 126).

## 4. Pemikiran Struktural di Amerika Serikat. Ethnoscience dan Karya W.H. Goodenough

Arah yang sama sekali berbeda daripada arah Murdock ditempuh oleh muridnya *W.H. Goodenough*, antropolog tetapi juga ahli linguistik. Karena itu bukanlah suatu kebetulan bahwa pemikirannya menempuh arah struktural. Pemikiran tersebut segera terbawa ke wawasan lain daripada Murdock. Karya lapangannya di Truk (Mikronesia) mengakibatkan dia lakukan pendekatan yang sama sekali lain terhadap studi terminologi kekerabatan. Pendekatan ini membuatnya menjadi mengerti mengenai arti dari organisasi lokal dan kekacauan yang ditimbulkan Murdock mengenai pengertian *kindred.*

Dalam *A Problem in Malayo-Polynesian Organization* (A.A. 57, 1955, hlm. 71–83) ada dua hal yang dibicarakannya: arti pemilikan tanah dan arti non-unilinear kingroup yang sebaiknya disebut kelompok kerabat bilineair atau *ramage.* Dengan demikian diajukannya faset penting dalam pembentukan kelompok keturunan, yaitu keterikatan lokal, suatu faset yang terlalu sering diabaikan. Dalam situasi Melayu-Polinesia hal itu berkaitan dengan kelompok ambilineal, suatu gejala yang didekatinya dari permasalahan yang ditimbulkan oleh Murdock tentang kindred. Ia kemukakan, bahwa *Notes and Queries* tahun 1929 menangani pengertian *kindred* dalam arti kelompok ambilineal, satu-satunya bentuk di mana kelompok bilateral sebagai kelompok keturunan yang terorganisasi itu dimungkinkan dan yang juga benar-benar ada di Polinesia. Sebagai contoh pertama ia kemukakan Gilbert Islands, di mana terdapat lima macam kelompok kerabat:

1. *Uluu,* kindred yang sebenarnya.
2. *OO,* kelompok yang tak terbatas, terdiri dari semua keturunan dari leluhur yang sama, melalui pria dan wanita, suatu kelompok, yang hanya berfungsi dalam hubungannya dengan hak milik (tanah).
3. *Mweanga,* sebuah rumah tangga, dulu suatu *extended family unit,* demikian patrilokal tetapi karena perkawinan matrilokal menjadi tak murni patrilokal.
4. *Bwoti,* kelompok keturunan yang tidak unilineair berdasarkan hak atas tanah dan berfungsi dalam organisasi rumah persekutuan.

5. *Kainga*, kelompok yang juga tidak unilineair, berdasarkan tempat tinggal orang tua.

*OO* berfungsi sebagai berikut. Kalau seorang meninggal, tanahnya dibagi di antara anak-anaknya. Para anak lelaki mendapat bagian yang terbesar, dan anak lelaki yang tertua mendapat bagian yang sedikit lebih besar daripada para anak lelaki lainnya. Para anak perempuan masing-masing mendapat bidang yang kecil kalau mereka kawin. Dengan demikian terjadi pembagian tanah yang terus-menerus, tetapi tanah yang diwarisi oleh seorang ibu hanya dapat diwarisi oleh anak-anaknya sendiri, dan kalau tidak mempunyai anak, diwariskan kepada mereka yang bersama dengan dia termasuk dalam *OO*. Jadi suaminya tidak mewarisinya. Keanggotaan dalam *OO* tidak menjadi batal karena bepergian. Keanggotaannya tetap berlangsung selama keturunannya masih dikenal, yang antara lain mengandung arti bahwa mereka yang tidak hadir bisa mewarisi lagi kalau ia kembali.

*Bwoti* ada hubungannya dengan rumah persekutuan. Rumah itu mempunyai sejumlah tempat duduk tradisional, setiap tempat itu termasuk dalam suatu *bwoti*, sebidang tanah tertentu. Para anggota *bwoti* boleh duduk di situ, artinya semua orang yang bisa menyebut satu bagian tanah *bwoti* itu tanahnya, walaupun hanya satu meter persegi. Karena semua pemilik adalah keturunan dari pemilik yang mula-mula, maka mereka adalah anggota dari *OO* yang sama. Namun, tidak semua anggota dari *OO* itu memiliki sebidang tanah di *bwoti* itu. Banyak di antara mereka memiliki tanah di lain tempat, tetapi tidak di *bwoti* ini. Setiap orang termasuk dalam OO yang berbeda-beda dan dengan demikian juga menjadi anggota potensial dari aneka ragam *bwoti*. Keanggotaannya masih dibatasi dengan cara lain, sebab keanggotaan hanya dapat diaktifkan pada waktu yang sama dalam satu *bwoti*. Keangotaannya (kalau terjadi pertengkaran) dapat diubah; hak-haknya dalam *bwoti* ini atau dalam *bwoti* lain bisa diserahkan kepada anaknya lelaki dan sebagainya. Mereka yang meninggalkan warisan membagi tanahnya sedemikian hingga semua anak mendapat satu bagian dan mendapat tempat di salah satu *bwoti*. Juga para wanita memperhatikan hal seperti itu. *Bwoti* adalah kelompok ambilineal yang khas.

Akhirnya terdapat *kainga*, dan inilah yang membuat sulit. *Kainga* adalah satu kelompok yang hampir sama dengan *bwoti*, tetapi berbeda karena mereka yang tergolong dalam *kainga* adalah semua yang menjadi anak dari orang-orang yang menduduki tanah *kainga*. Mereka sendiri tidak perlu telah mewarisi tanah *kainga* atau telah bertempat tinggal di situ, tetapi anak-anak mereka yang pergi meninggalkannya tidak lagi termasuk dalam *kainga*.

Jadi ada tiga bentuk kelompok keturunan yang berasosiasi dengan tanah: *OO*, *bwoti*, dan *kainga*. Pengamatan sekilas di daerah Melayu-Polinesia terdapat lembaga-lembaga semacam itu (umumnya tidak begitu rumit) di kalangan orang-orang Ifuago di Filipina, di Illawa (kepulauan Solomon), dan di bawah tempat di Polinesia. Secara terinci ditunjuknya betapa banyaknya peristiwa yang terjadi, di mana seorang lelaki menggabungkan diri pada kelompok di mana ia atau isterinya mempunyai tanah yang paling banyak. Itu bisa terjadi di kelompok ayahnya, tetapi juga bisa di kelompok ibunya atau di kelompok isterinya. Dalam hubungan ini ia juga menunjuk kepada

kebiasaan *ambil anak* di Indonesia, mengangkat anak menantu lelaki sebagai anak, sehingga garis patri dapat diteruskan, kalau ada anak perempuan sebagai pewaris, tetapi tidak ada anak lelaki.

Yang setiap kali menjadi permasalahan adalah permasalahan pembagian tanah. *"In any community where cultivable land is not overabundant in relation to population, and all rights to land depend on membership in strictly unilinear groups, a serious problem must soon arise. Unilinear groups inevitably fluctuate considerably in size"* (hlm. 80) dan bersamaan dengan itu juga luas tanah yang dimiliki oleh para anggotanya. Karena itu harus dilakukan sesuatu untuk menampung akibat-akibatnya.

Persoalannya bisa dibuat lebih umum daripada yang dilakukan oleh Goodenough. Studi yang dilakukan *Pouwer* di bagian timur Kepala Burung Irian Jaya *(Bestaansmiddelen en sociale structuur in de Oostelijke Vogelkop, N.G.S. IV, 1960)* telah membuat jelas, bahwa persoalannya bisa juga terjadi pada besarnya kelompok yang paling efektif. Di daerah pegunungan yang curam itu hanya terbatas jumlah orang yang bisa memiliki kebunnya di dekat rumah. Kalau kelompoknya sudah melebihi jumlah itu, pembatasan harus diadakan dengan mengawinkan anak-anak lelaki secara matrilokal, yang menunda pertumbuhan lebih lanjut untuk waktu yang lama. Perkawinan seperti itu ada untung tambahan, karena harga pengantin tidak perlu dibayar (setidak-tidaknya untuk sebagian). Jadi persoalannya bukanlah mengenai hak milik atas tanah dalam arti formal semata-mata, walaupun itu tidak lama lagi akan terjadi kalau timbul tekanan atas tanah karena penduduknya bertambah.

Yang menarik ialah bahwa dengan demikian tekanan sepenuhnya ditimpakan pada kelompok lokal itu dan pada ukuran besar kelompok lokal yang ideal sebagai faktor konstitutif dalam pembentukan kelompok. *"Descent"* dengan demikian bukanlah pengertian yang otomatis bekerja secara unilineair, tetapi menjadi afiliasi yang sebenarnya, dengan menggabungkan atau menggolongkan dari menurut cara yang bagi kelompok dan individu paling menguntungkan.

Masih ada segi lain pada peristiwa itu. Biasanya ambilinealitas mengakibatkan suatu terminologi kekerabatan bilateral. Dugaan Goodenough bahwa pembentukan kelompok ambilineal untuk daerah Melayu-Polinesia adalah fundamental memang tidak begitu aneh, sebab di mana pun juga tidak ada bilateralitas dalam terminologi yang lebih luas tersebar. Bisa juga dugaannya benar, dan berdasarkan dugaan tersebut, lembaga-lembaga seperti prinsip inti desa di Jawa juga harus dipandang. Yang mempunyai hak atas tanah di Jawa adalah terutama para keturunan dari para pendiri desa. Mereka bukan pemilik tanah itu; mereka mempunyai bagian dan besarnya ditetapkan dan diatur dalam rapat mereka yang berhak. Pola tanah seperti itu tidak menutup kemungkinan perkembangan yang lain. Bisa timbul milik perorangan. Juga bisa dipahami, adanya perkembangan hak milik yang penting dari orang-orang yang memiliki hak istimewa seperti jabatan lurah yang turun-temurun dalam suatu *desa perdikan* atau orang-orang Sasak yang menjadi kepala desa di Lombok. Adapun mengenai kekerabatan, sudah tentu kesimpulan yang penting ialah, bahwa dengan demikian persoalannya bukanlah hanya mengenai keanggotaan atas dasar kekerabatan karena pertalian darah dan karena perkawinan, tetapi juga atas

dasar motif lain lagi, yaitu terpeliharanya kelompok, yang pada akhirnya menempatkan lokalitas ke depan sebagai dasar pokok dari penataan sosial.

Dalam bukunya *Property, Kin and Community on Truk* yang terbit pada tahun 1951, *Goodenough* menangani soal yang sama sekali lain, yaitu klasifikasi kekerabatan melalui istilah. Ia menganalisa istilah-istilah ini dengan menggunakan *componential analysis*, yang didapatnya dari linguistik. Sebagai contoh pengantar ia berikan (hlm. 107) suatu analisa tentang istilah-istilah *come-came-come* dan *go-went-gone*. Kedua-duanya ada hubungannya dengan suatu gerakan (A) dengan variabel arah dari gerakan itu (B1 ke Ego, B2 dari Ego) dan waktu (C1 *present*, C2 *imperfect*, C3 *perfect*). Ini mengandung arti bahwa *significata* (arti) berikut ini harus dikaitkan pada:

*come* : A B1 C1; A B1 C3
*came* : A B1 C2
*go* : A B2 C1
*went* : A B2 C2
*gone* : A B2 C3

Terminologi kekerabatan bisa juga ditangani seperti ini; suatu pekerjaan yang rumit, karena *denotata* (orang-orang yang disebut dengan itu) dari setiap istilah berkat sistem klasifikasi begitu berbeda satu dari yang lainnya. Contoh yang baik mengenai hal itu diberikan oleh istilah *semej: Fa* (= ayah), *FaBr* (= saudara lelaki ayah), *MoBr* (= saudara lelaki ibu), *FaFa* (= ayahnya ayah), *MoFa* (= ayahnya ibu), *FaFaBr* (= saudara lelaki ayahnya ayah), *FaMoBr* (= saudara lelaki ibunya ayah), *MoFaBr* (= saudara lelaki ayahnya ibu), *MoMoBr* (= saudara lelaki ibunya ibu), *FaSiSo* (= anak lelaki dari saudara perempuan ayah), *FaSiDaSo* (= anak lelaki dari anak perempuannya saudara perempuan ayah), *SpFa* (= ayah dari suami/isteri), *SpFaBr* (= saudara lelaki dari ayahnya suami/isteri), *SpFaSiSo* (= anak lelaki dari saudara perempuan ayahnya suami/isteri), *MoSiHu* (= suami dari saudara perempuan ibu), *FaSiHu* (= suami dari saudara perempuan ayah), dan seterusnya. Itu adalah arti dalam jumlah yang membingungkan, tetapi tiga hal adalah jelas: mereka berkaitan dengan *kinsmen*, yang lelaki dan yang tergolong dalam generasi yang lebih tua. Namun *FaSiSo* (= anak lelaki dari saudara perempuan ayah), *FaSiDaSo* (= anak lelaki dari anak perem"uannya saudara perempuan ayah), dan *SpFaSiSo* (= anak lelaki dari saudara perempuan ayahnya suami/isteri) juga disebut *semej*. Setelah membandingkan dengan istilah-istilah lain, ia sampai pada ketentuan bahwa kelompok kerabat matrilineal dari ayah dipandang sebagai termasuk dalam generasi yang lebih tinggi (suatu ketentuan yang di sini juga diterapkan pada kerabat dari ayahnya isteri). Dengan demikian ia dapat mengklasifikasi istilah *semej* sebagai A B1 C1, di mana A = *kinsman*, B1 = *senior generation*, dan C1 = lelaki. Dengan cara demikian istilah demi istilah "ditangani" dan diklasifikasi; suatu klasifikasi yang pada tahun 1956 ditanganinya lagi dalam jilid 38 (1956) dari majalah *Language* (*Componential Analysis and The Study of Meaning*, hlm. 195–216). Dengan bantuan pasangan-pasangan kontras (jenis kelamin, tua-muda, perbedaan generasi, *lineage* sendiri dengan *lineage* orang lain, kerabat karena pertalian darah terhadap kerabat

karena perkawinan, dan sebagainya) dibangun suatu klasifikasi, yang mempunyai segi yang menguntungkan, bahwa semuanya disusun berdasarkan fakta-fakta yang kongkret. Kalau klasifikasi itu baik, klasifikasi tersebut mampu membuat para analis itu meramalkan istilah apa yang akan digunakan bagi sesuatu relasi tertentu.

Goodenough telah menyusun beberapa jenis dari analisa-analisa ini: dari orang-orang Truk (lihat atas), dari orang-orang *Lappen* (*Componential Analysis of Konkämä Lapp Kinship Terminology* dalam *Essays in Honor of G.P. Murdock*); dari nomenklatur Amerika (dalam *Formal Semantic Analysis*, A.A. Special Publication, jilid 67, no. 5, bagian 2 (ed. *E.A. Hammel*) ) dan dari orang-orang Kariera dalam *Description and Comparison* (hlm. 131). *Lounsbury* memberi dalam *Language* 38 hlm. 158–194, "*A semantic Analysis of Pawnee Kinship Usage*" (1956). Usaha-usaha untuk mencapai analisa yang lebih kongkret tentang terminologi kekerabatan daripada atas dasar yang dimungkinkan oleh kategori *Kroeber*, telah membangkitkan usaha untuk juga menerapkan metode tersebut pada bidang lain. *Wenner-Gren Foundation* mengorganisasi suatu konferensi tentang *Formal Semantic Analysis* yang laporannya dimuat dalam nomor khusus A.A. (1965) yang tadi telah disebutkan. Pada kesempatan itu juga dibahas penerapan metode tersebut pada hak-hak atas tanah (oleh *Pospisil*). Sebelumnya *Conklin* telah menerapkannya pada klasifikasi warna (*Southwestern Journal of Anthropology* 1955) dan *Frake* pada penyakit-penyakit (di antara orang-orang Subanum di Filipina dalam A.A. 63).

Cukup alasan untuk debat. Pada tahun 1964 *Robins Burling* melakukan serangan tajam terhadap cara pendekatan ini dalam sebuah artikel yang berjudul "Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocus-Pocus" (A.A. 66, hlm. 20). Persoalannya ialah pada klasifikasi bisa ditempuh arah yang lebih banyak. Soal itu adalah soal penyusunan. Pada tiga istilah saja sudah ada berbagai kemungkinan: a × b dan c; b × a dan c; c × a dan b. Burling mengolahnya secara matematis dan menyatakan bahwa apa yang akhirnya dilakukan adalah intervensi yang tidak bisa lain bersifat semau-maunya. Pada 4 istilah sudah menimbulkan 12 kemungkinan. Demikian kuatnya ia dalam hal ini, hingga Goodenough dan Lounsbury telah menunjukkan, bahwa sebenarnya ada lebih banyak lagi kemungkinan. Terhadap hal itu, Hymes dan Frake telah memberikan reaksi mereka, tetapi keberatan yang pokok tidak menjadi hilang. Selalu masih ada lebih banyak kemungkinan dan tidak begitu saja menjadi jelas, mana yang tepat.

Butir ini juga disinggung oleh *Wallace* dalam suatu pidato pada kongres yang tadi telah disebut: *The problem of the psychological validity of componential analysis.* Yang menjadi soal ialah apakah sistem yang ditemukan dalam klasifikasi oleh analisa itu memang sistem yang diterapkan oleh yang bersangkutan (secara tak sadar). Untuk itu Wallace mendapatkan suatu metode berdasarkan uraian tentang percobaan yang telah dilakukannya pada seorang wanita Jepang yang dimintanya untuk menerapkan kategori pembagian terminologi kekerabatan Jepang yang dibuat oleh Wallace. Ternyata bahwa wanita itu harus mengatasi keragu-raguan terhadap penerapan satu istilah yang berhubungan dengan kelompok keturunan yang menerobos sistem generasi. Jadi di sini terletak titik kesulitan, yang menjadi pertimbangan untuk meninjau kembali kebenaran dari kategori pembagian yang telah dibuat itu.

Hal itu adalah butir yang menyebabkan *Pospisil* mengajukan kritiknya. Ia tidak mengakui keperluannya bagi yang bersangkutan untuk juga melihatnya seperti itu (*Formal Semantic Anal.*, hlm. 190). Menurut pendapat saya tidak tepat, karena setiap klasifikasi adalah memang sistem kolektif mereka juga. Kalau analisa itu dimaksudkan agar dapat meramalkan bagaimana setiap istilah yang mana pun harus ditempatkan, maka sudah tentu soalnya berkaitan dengan sistem *mereka* dan dari segi itu usaha Wallace memang dapat dibenarkan. Apakah metode yang disusun itu sepenuhnya benar, adalah soal lain, tetapi sekarang soal itu tidak penting.

*Goodenough* dan *Conklin* merupakan tokoh-tokoh utama mengenai *componential analysis;* persoalannya sama sekali belum selesai. Kesulitannya pasti belum terpecahkan, tetapi sudah jelas, bahwa kritik Burling tidak tepat. Mungkin secara formal jumlah kemungkinannya untuk klasifikasi nampaknya tidak terbatas, namun kenyataannya jumlahnya sangat terbatas. *W.E.A. van Beek* memang tepat dengan menyatakan bahwa perbandingan dengan permainan catur saja telah mengajarkan, betapa sedikitnya jawaban-jawaban yang dapat dipikirkan secara matematis benar-benar bisa diterapkan (dalam BKI 1973 no. 1). Secara pribadi saya berpendapat bahwa dalam bermacam-macam pemecahan yang disajikan masih terlalu kurang diberikan perhatian terhadap pengertian kelompok vertikal sebagai kategori tersendiri (bandingkan hlm. 654), tetapi untuk membuktikan itu diperlukan studi khusus.

Sementara itu dengan cara lain aliran Amerika ini masih meminta perhatian. Pada tahun 1970 muncul satu buku baru dari *Goodenough*, yaitu *Description and Comparison in Cultural Anthropology* (The Lewis Morgan Lectures 1968; Chicago 1970). Dalam buku ini pendiriannya banyak diperjelaskan. Butir penting dalam buku ini ialah pembedaan antara *emic* dan *etic*, yang baru dalam bab terakhir dibicarakan sebagai keterangan mengenai soal-soal sebelumnya. Tetapi hal itu dilakukannya dengan cara yang sangat memperjelas.

Orang-orang ahli linguistik membedakan *phonemics* dan *phonetics*. *Phonemics* adalah tugas mengisolasi modalitas bunyi dari bahasa tertentu dan menguraikannya. Uraian itu diberikan dengan bantuan instrumentarium yang dikumpulkan melalui inventarisasi keseluruhan bunyi yang mungkin ada dan dapat dipikirkan oleh ilmu *phonetics*. Ia menerangkan ini dengan sebuah contoh: dalam bahasa Truk harus dibedakan antara *kkon* (*bread-fruit pudding* = kue buah sukun) dan *kkoon* (*lying down* = berbaring), antara *mwaan* (*man* = orang lelaki) dan *mmawaan* (*wrong* =salah), pembedaan yang baru mungkin, kalau pembedaan vokal panjang dan vokal pendek dan konsonan panjang dan konsonan pendek telah dipelajari. Semua perbedaan seperti itu, seperti umpamanya perbedaan antara berbagai jenis r dan l, d dan t, telah ditemukan dengan penyelidikan dan dikumpulkan dalam *phonetics* seperti suatu *kit*, suatu instrumentarium, yang dapat digunakan oleh ahli linguistik untuk mempelajari bahasa baru. Jadi *phonetics* merupakan suku bagian dari bahasa meta, yang berfungsi sebagai bahasa yang menguraikan: artinya bahasa yang dipelajari—bahasa yang sebenarnya (dalam hal ini bahasa Truk)—diuraikan dalam istilah-istilah bahasa meta dari *phonetics* dan tata bahasa perbandingan.

Menerapkan perbedaan antara *phonemics* dan *phonetics* di bidang kebudayaan

gagasan dari *Pike* (1967).[2] Bahasa adalah kebudayaan, jadi mengapa tidak akan berlaku bagi kebudayaan apa yang berlaku bagi bahasa. Karena itu juga dalam kebudayaan ada *emics* dan *etics*. Jadi *emics* dalam kebudayaan ialah lembaga-lembaga yang dijumpai dan yang harus diuraikan dalam suatu bahasa meta dan yang persis menyatakan apa yang dimaksudkan, artinya apa yang dimengerti oleh mereka sendiri. Untuk kepentingan itu tidak selalu cocok kalau digunakan istilah-istilah yang berasal dari bahasa-bahasa Inggris, Prancis, atau bahasa apa pun. Misalnya di Truk, hak milik dan transaksi hak milik adalah sangat penting bagi pengertian hubungan sosial. *"Such English expression as 'fee simple', 'sale', 'loan', 'rental', and 'ownership' could not serve in their English senses as useful terms for describing property in Truk"* (109). Harus dibuat istilah-istilah baru untuk menggambarkan *"Trukese cultural emics"*. Maka ia mengembangkan pengertian seperti *divided ownership, residual title,* dan *provisional title,* yang kemudian digunakan oleh *Oliver* untuk menggambarkan keadaan di Siuai (Bougainville). Dengan demikian *emic primitives* dari studi Goodenough tentang Truk menjadi bagian dari *etic kit* dari kemungkinan yang membantu Oliver dalam analisa dan uraiannya tentang kebudayaan Siau.

Hingga kini kita telah mengabaikan *emics* etnografi dan dengan demikian kita tidak pernah membentuk *kit of etics* yang memadai. Uraian etnografis, bahkan dari orang-orang seperti *Malinowski* dan *Firth*, tetap merupakan uraian dari sudut pandangan Barat. Uraian tersebut bukan mengajarkan kepada kita *"how to be competent in the things their (i.e. the other societies') members are expected to be competent in"*. Sebab demikianlah seharusnya uraian yang baik. Dan dalam hubungan ini ada gunanya untuk mengutip apa yang ditulis oleh *Harold C. Conklin* dalam *Essays in Honour of G.P. Murdock* hlm. 25/26: *"An adequate etnography ... is considered to include the culturally significant arrangement of productive statements about the relevent relationships obtaining among locally defined categories and contexts (of objects and events) within a given social matrix. These nonarbitrarily ordered statements should comprise, essentially, a cultural grammar. In such an ethnography, the emphasis is placed on the interpretation, evaluation, and selection of alternative statements about a particular set of cultural activities within a given range of social contexts. This in turn leads to the critical examination of intracultural relations and ethnotheoretical models. Demonstrable cultural validity for statements of covert and abstracted relationships is a primary goal. The structural description of such relationships should be based on prior analysis of particular and generalized occurrences in the ethnographic record. Criteria for evaluating the adequacy of ethnographic statements, with reference to the cultural phenomena described, include: (1) productivity (in terms of appropriate anticipation if not actual prediction), (2) replicability or testability, and (3) economy. In actual field situations they ... can and should be combined. The improvement and constant adjustment of field recording is, in fact, dependent upon simultaneous analysis and evaluation"*. Dapat dilihat betapa tingginya tuntutan-tuntutan yang diajukan mengenai deskripsi. Uraian harus mampu

---

[2] *Kenneth L. Pike, Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior,* 2nd rev. ed.

untuk mewujudkan apa yang dapat dilakukan bersama oleh tata bahasa dan leksikon secara lengkap, menggunakan bahasa untuk berbicara secara baik dan benar; jadi dalam kebudayaan untuk berbuat secara baik dan benar seperti yang seharusnya diperbuat oleh seorang *native*. Kelanjutan yang wajar dari tuntutan ini (dalam hal ini Conklin menunjuk kepada Goodenough) ialah, bahwa tidaklah banyak manfaat yang didapat dari istilah-istilah yang berasal dari bahasanya sendiri. Soalnya bukan hanya harus menguraikan, tetapi juga harus mengusut ketentuan yang ada di belakang kenyataan, mengusut tata bahasa dari kebudayaan itu. Salah satu konsekuensinya ialah penerapan metode *componential analysis* dalam mempelajari istilah-istilah kekerabatan. Perbedaan apa yang menjadi dasar dari klasifikasi kaum kerabat di dalam sistem itu? Tetapi itu tidak hanya berlaku bagi *componential analysis* terhadap kaum kerabat, yang ditangani secara tersendiri, tetapi terhadap kebudayaan secara keseluruhan dan karena itu Goodenough juga sangat tajam dalam penguraian yang teliti terhadap istilah-istilah, yang termasuk dalam *etic kit*.

Sebagai pengantar buku ini dimulai dengan membicarakan pengertian *marriage* dan *family*. Ia sama sekali tidak puas dengan definisi Murdock tentang perkawinan dan menguraikannya sebagai "*a transaction and resulting contract in which a person (male or female, corporate or individual, in person or by proxy) establishes a continuing claim to the right of sexual access to a woman—this right having priority over rights of sexual access others currently have or may subsequently acquire in relation to her (except in a similar transaction) until the contract resulting from the transaction is terminated—and in which the women involved is eligible to bear children*" (hlm. 12, 13). Definisi yang sangat terinci ini mencakup polygyny maupun polyandry, baik bentuk-bentuk perkawinan orang-orang Nayar maupun *common law marriage* dari orang-orang Karibia, dan bahkan perkawinan wanita dengan wanita di Dahomey dan apa yang dinamakan perkawinan batin dari orang-orang Nuer. Unsur-unsur pokoknya ialah: hak utama atas hubungan seksual dan wewenang wanita untuk mendapat anak. Tentang lamanya hubungan tidak disebutkan; hal itu bisa berbeda-beda, tetapi bagaimanapun selalu cukup lama.

Kehidupan bersama antara pria dan wanita dengan demikian tidak merupakan suatu keharusan dan tidak universal: "*a woman and her dependent children represent the nuclear family group in human societies. When the woman's sexual partner is added to this group in a significant way, the result is an elementary conjugal family (Murdock's nuclear family). When the woman's brothers (and other close consanguines) are added to the mother-children group in a functionally significant way* (jadi kejadian perkawinan matrilokal dengan *visiting husband*), *the result is what Linton (1936: 154—163) called a consanguine family ...*[3] *I prefer to define the family as a woman and her dependent children plus whomever else they are joined to through marriage or consanguinity in a minimal functioning group, whatever the group's function may be*" (hlm. 19).

[3]Jadi pengertian Linton tentang *consanguineal family* (suatu *joint family* dalam lingkungan matrilineal dan matrilokal) secara fundamental berbeda dari pengertian Morgan.

Di bawah ini ada berbagai kasus yang mungkin: orang-orang Nayar dengan *consanguine families* tetapi tanpa *conjugal families;* orang-orang Amerika kelas menengah dengan *conjugal families* dan tanpa *consanguine families;* orang-orang Truk dengan *conjugal families* dan juga dengan *consanguine families, "having a division of functions between a woman's husband and her brother in relation to herself and her children";* orang-orang Okrika Ijo di mana terdapat dua jenis perkawinan, satu perkawinan (dengan harga pengantin sepenuhnya) di mana wanita itu turut suaminya, atau satu perkawinan lain, tanpa dibayar harga pengantin, dan anak-anaknya termasuk dalam famili isteri (atau dalam famili suaminya kalau ia membayar harga pengantin dan kemudian "membiarkan dia pergi").

Juga kedudukan orang tua ditinjaunya dengan teliti. Kedudukan orang tua menjadi landasan kerabat karena pertalian darah dan keturunan. Kita terlalu ceroboh dalam membuat definisinya, setiap kali terjebak dalam penafsiran biologis yang bertentangan dengan kenyataan. Yang menentukan kerabat bukanlah ikatan biologis, tetapi ikatan yang diakui secara sosial tentang melahirkan anak dan menghamilkan anak. Di antaranya terdapat berbagai persoalan tentang orang tua angkat dan adopsi, reka-rekaan juga tentang mereka yang berhak atas seorang wanita dan anak-anaknya seperti misalnya di antara orang-orang Tiwi (lihat hlm. 25). Dengan demikian ia sampai pada definisi yang terinci tentang *jural metherhood, jural fatherhood,* dan *jural kinship,* semua secara tersendiri merupakan definisi yang sangat cermat, tetapi tidak akan dibahas di sini. Karena kombinasi kecenderungan yang diusahakan, dengan penerapan yang mencakup segala-galanya, menimbulkan keberatan yang serius. Kalau dalam definisi tentang perkawinan diciptakan ruang untuk adat kebiasaan yang jelas menyimpang dan yang setempat disamakan dengan perkawinan, seperti *ghost-marriage* orang-orang Nuer, maka ciri-ciri yang lebih fundamental dari suatu perkawinan menjadi tidak terlihat. Ini masih diperparah lagi oleh tekanan sepihak yang diletakkan oleh Goodenough pada hak-hak seksual. Hal ini mengakibatkan diabaikannya segi-segi sosial (aliansi dengan kelompok lain) dan arti ekonomis dari perkawinan. Saya anggap keberatan ini lebih penting karena nyatanya definisi ini tidak cocok untuk digunakan sehari-hari, sebab tidak ada orang yang dapat mengingatnya. Bisa saja hal tersebut dikonsultasikan, asal saja diketahui bahwa hal itu ada dan diketahui di mana menemukannya. Keberatan saya ialah, bahwa dalam definisi-definisi yang terinci ini tidak terdapat hal yang paling pokok, yaitu hakikat dari soal yang didefinisikan.

Goodenough sangat menentang pengertian *descent: "if their functions demand that descent groups remain significantly smaller in membership than the community as a whole, then some principles for restricting membership are needed. Whatever the restricting principle is, it is not the idea of descent. That I should have to say such an obvious thing will strike many as strange. I say it for the benefit of my fellow anthropologists"* (53). Dengan menunjukkan persetujuannya ia mengutip Fox (*Robin Fox, Kinship and Marriage,* 1967, hlm. 49), bahwa *"unilineal linkage" is "unisexual linkage", and that this characterization is perhaps less confusing as a general description.* Tetapi masih ada kriteria lain dari seks saja. Dalam kelompok non-

unilineal, seks bisa tidak relevan. **Yang** menentukan dalam kelompok non-unilineal adalah pemilikan hak atas tanah.

Tetapi dengan itu kita sampai di bidang artikel "Malayo-Polynesian kinship organization" yang telah kita bahas. Yang menarik ialah apa yang ia katakan tentang tipologi dalam bab berikutnya, yang antara lain membahas soal *componential analysis.* Dengan menggunakan sistem terminologi Eskimo ditunjukkannya betapa sedikit saja artinya tipologi Murdock. Sistem itu terdapat pada orang-orang Eskimo, dalam bahasa Inggris dan pada orang-orang Kalinga di Filipina: *"The Kalingas of the Philippines class all relatives in the parents" generation with the parents' sibling* (jadi seperti paman dan bibi), *whereas traditional usage among northeastern Americans* (orang-orang Eskimo) *is to class all consanguineal relatives in the parents' generation other than sibling in ego's generation"* (jadi sebagai *cousins*!) (117). *Componential analysis* mengungkapkan bahwa kedua sistem itu berasal dari prinsip yang berbeda.

Sebagai penutup masih satu pendapat. Dengan latar belakang usaha ke arah penguraian yang memadai dan yang membawa kepada pernyataan yang dapat diramalkan tentang perilaku yang tepat di dalam suatu kebudayaan, maka tinjauan Goodenough tentang pengertian kebudayaan dalam bukunya *Cooperation in Change* (1963) yang dibahas dalam diktat perubahan kebudayaan, menjadi jauh lebih jelas. Pengertian *private culture, operational culture, public culture,* dan *cultural artefact* merupakan sekian banyak usaha untuk melepaskan diri dari generalisasi yang tidak cukup dipikirkan dengan menerapkan kategori-kategori yang lebih cermat. Apakah usaha itu sepenuhnya berhasil, biarlah dilampaui saja. Yang dimaksudkan di sini adalah aliran baru dan yang penting dalam antropologi Amerika, yang jelas menghendaki pembaruan. Suatu pembaruan yang agak erat berkaitan dengan strukturalisme Prancis, yang setelah tahun 1960 semakin lama semakin mendapat perhatian etnologi Amerika, seperti juga di Inggris telah sangat menarik perhatian. Contoh khas mengenai hal ini ialah terbitnya buku *Edmund Leach, Culture and Communication* dalam tahun ini (1976), yang juga mengutamakan analisa gejala yang cermat.

# XVII. RELIGI, MANUSIA DAN MASYARAKAT DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA SESUDAH PERANG. PERMASALAHAN SUBYEK MANUSIA

CEPAT meluasnya pengetahuan kita telah menyebabkan dalam antropologi timbul berbagai bentuk spesialisasi, baik menurut kawasan maupun menurut tema penyelidikan. Mengenai yang terakhir ini, sekarang dibedakan spesialisasi seperti antropologi religi, antropologi hukum, antropologi politik, antropologi ekonomi, antropologi sejarah, dan antropologi psikologi, di samping bidang-bidang studi seperti antropologi perubahan kebudayaan dan antropologi museum. Mendalami lebih lanjut dalam hubungan ini adalah tidak mungkin. Hanya studi mengenai religi harus dikecualikan, yang bersama dengan studi mengenai kekerabatan termasuk dalam pokok inti yang lama dari bidang ilmu ini. Setelah itu masih akan dibahas wujud manusia yang dalam antropologi modern tampil ke depan dan yang tak kunjung henti-hentinya pertanyaan lama dikemukakan tentang kebebasan manusia dan pembatasan-pembatasan yang dihadapinya. Sejak Lévi-Strauss pertanyaan itu berwujud pertanyaan tentang arti dari subyek.

## 1. Religi

Bagi para etnolog lama, religi adalah salah satu pokok persoalan studi yang terpenting. Di sekitar tahun 1930 hal itu berubah dan garis itu diteruskan juga sesudah perang. Para ahli seperti *Firth, Evans-Pritchard,* dan *Berndts* memang mempublikasikan monografi tentang religi tradisional dari bangsa-bangsa yang mereka selidiki, namun publikasi itu berangsur-angsur menjadi kekecualian. Mengenai daerah yang saya kenal secara lebih terinci, seperti Australia dan Melanesia, banyak monografi yang bagus terbit sesudah 1945, tetapi buku-buku itu terutama mempersoalkan kehidupan sosial dari bangsa-bangsa yang bersangkutan, tidak ditujukan untuk mempersoalkan religi. Kalau *Meggitt* menulis mengenai orang-orang Walbiri dalam buku yang begitu bagus seperti *Desert People,* buku itu bukan tempat bagi religi. Untuk itu kita harus membaca sejumlah artikel yang ditulisnya dalam majalah *Oceania.* Memang masih ada buku-buku yang diterbitkan tentang religi, tetapi buku-buku tentang religi baru seperti gerakan-gerakan *cargo-culte* dan *anti-witchraft.* Memang terdapat lebih banyak perhatian terhadap religi baru daripada religi tradisional yang lama, karena buku-buku tersebut dikaitkan dengan hal yang sekarang menjadi pusat perhatian, yaitu perubahan kebudayaan dan *conflict-sociology.* Perkembangan ini jelas tidak menguntungkan bagi studi tentang segi

teoretis dari religi dan bagi penyelidikan terhadap dasar dari kepercayaan terhadap dunia yang lain daripada dunia yang dapat diamati. Baru setelah tahun 1965 timbul suatu perubahan. Pada pokoknya perhatian dipusatkan pada religi sebagai pernyataan ketidakpastian batin sebagai akibat perubahan kebudayaan atau sebagai alat untuk melaksanakan kontrol sosial. Sebagaimana dalam strukturalisme religi dan mitos ditangani sebagai bentuk-bentuk pemikiran, *epiphenomena* (gejala-gejala yang mengikuti) pemikiran kongkret tukang amatiran, begitu pula bagi para ahli teori yang berorientasi pada sosiologi, religi adalah gejala yang menyertai konflik-konflik sosial yang beraneka macam sifatnya. Suatu contoh yang baik dan sekaligus mengasyikkan mengenai hal itu adalah karya *H.U.E. Thoden van Velzen* tentang orang-orang Negro Duka di Suriname.

Perhatian terhadap teori umum mengenai religi, yang di dalamnya ada tempat bagi bentuk-bentuk tradisional dari religi, terutama sampai tahun 1965 ditemukan pada mereka yang telah mengalami pengaruh kuat dari aliran historis lama atau dari fenomenologi falsafi atau fenomenologi yang dijiwai oleh teologi. Perwakilannya yang paling penting dari mereka ini ialah *Jensen* dan *Eliade.*

*Kulturkreislehre* dan *Wilhelm Schmidt* telah kehilangan pengaruhnya. Ketika ia masih hidup pun, sudah timbul perlawanan terhadap konsepsinya tentang *Kulturkreise* yang hendak digantikan dengan pendapat *Graebner*, yang lebih menjurus ke pengertian Amerika *culture area.* Perasaan ini pada tahun 1938 telah dinyatakan oleh *F. Borneman* dalam *Die Urkultur in der historischen Ethnologie* (St. Gabrieler Studien VI). Kemudian timbul dalam lingkungan ini (seperti yang dapat diduga) juga kritik terhadap Graebner (bandingkan artikel *M. Bormida* tentang *Kultur und Kulturkreise* yang pada tahun 1967 dimuat dalam buku bacaan *Historische Völkerkunde* yang diterbitkan oleh *C.A. Schmitz*). Terutama di Jerman aliran historis ini cukup lama pengaruhnya, yang antara lain ternyata dalam kecenderungan ke arah reifikasi pengertian kebudayaan dengan menganggap bahwa bentuk-bentuk kelembagaan tertentu mempunyai semacam kehidupan dan kelangsungan hidup sendiri. Salah seorang di antaranya yang sedang berusaha melepaskan diri dengan sukses dalam hal itu, ialah C.A. Schmitz yang sayang meninggal muda (terlalu muda).

*A.E. Jensen* (1899—1965) melakukan kerja lapangan di Indonesia (Seran) dan di Afrika. Terutama pengalamannya di Indonesia bagi dia adalah sangat penting. Tinjauan teoretisnya telah dicantumkan dalam bukunya *(Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951). Bagi Jensen persoalannya bukanlah permasalahan religi sebagai religi, tetapi mengenai permasalahan religi primitif. Bahwa manusia itu bereligi dianggapnya sebagai soal yang sudah dengan sendirinya. Menurut Jensen religi termasuk hakikat keberadaan manusia yang sebenarnya. Inti religi terdiri dari perbuatan saleh, yang diuraikan sebagai "keinsyafan yang bagi orang yang percaya mendatangkan keselamatan. Karena itu religi adalah suasana batin, yang tidak boleh diarahkan atau dapat diarahkan ke suatu tujuan egois, ya bahkan tidak boleh dikaitkan dengan suatu manfaat yang jelas". Dengan pendapat ini kita berada dalam bidang teologi. Hal ini diperkuat oleh pendirian Jensen yang ragu-ragu terhadap suatu kemungkinan wahyu pada zaman purba. "Keberadaan Tuhan" dipradugakan

sebagai suatu kenyataan yang obyektif ada dan sikap terhadap ketuhanan itu ditentukan dengan mengikuti jejak Schleiermacher. Religi berasal dari pengalaman yang *nyata* tentang ketuhanan itu.

Dengan pengalaman nyata itu kita memasuki bidang yang sebenarnya dari tinjauan Jensen. Pengalaman tentang "keberadaan Tuhan" adalah suatu pengalaman yang menggoncangkan. Pengalaman demikian hanya orang-orang yang kreatif yang dapat menyatakannya dan membuatnya menjadi milik kebudayaan. Mengenai orang-orang yang kreatif itulah soalnya. Mereka mewakili puncak-puncak kebudayaan yang memiliki dua stadia. Stadium yang satu ialah stadium ekspresi, pemberian bentuk, di mana jiwa-jiwa yang kreatif menyatakan pengalaman mereka yang hebat dengan cara yang kreatif; stadium yang lain ialah stadium "penerapan" yang perolehannya menjadi jalur kebiasaan sebagai milik yang tak berubah-ubah. Stadium ini dicirikan sebagai "kemerosotan". Hal itu menjadi masalah kebiasaan yang juga dapat dikonstatasi dalam etika: "Setiap kesusilaan manusia ... pada saat kesusilaan itu terjadi, ekspresi itu menjadi sikap yang sangat tertentu dari manusia terhadap dunianya. Namun mengenai bagian terbesar dari kesusilaan itu dapat dikatakan dengan kepastian yang sama, bahwa setelah arti asli dari kesusilaan itu semakin lama semakin dilupakan, justru dipertahankan oleh para pengikutnya tanpa sedikit pun merisaukan arti asli dari kesusilaan itu" (233).

Menurut Jensen, persoalannya ialah mengenai arti yang asli itu, sebab arti yang asli itu adalah pernyataan dari jiwa yang kreatif. "Bahwa dalam kebudayaan (Barat) kita, akhir dari keputusan kesusilaan selalu merupakan pertanggungjawaban individu, menyatakan dengan cara yang meyakinkan, bahwa kebudayaan itu masih dalam taraf kultural aktif yang mencipta. Sebaliknya suku-suku bangsa yang hidup dalam keadaan alami, mereka hidup dalam keadaan kebudayaan yang sepenuhnya beku dan tidak lain hal itu artinya, bahwa di antara mereka sedikit sekali anggota warga masyarakat yang berada dalam relasi kreatif dengan dasar kejiwaan dari kebudayaannya sendiri, atau yang bahkan hanya dalam relasi yang mengingatkan kepada penciptaan seperti itu" (246).

Dengan pernyataan ini, melalui kreativitas, kita kembali pada pendirian yang sama seperti pendirian *Wilh. Schmidt,* yang melihat dalam religi primitif serambi muka yang telah membatu dari kebudayaan yang lebih tinggi. Dengan fosil-fosil seperti itu dapat diusahakan sejarah geologis, lengkap dengan *Schichten* (lapisan-lapisan) dan *Leitfossile* (fosil pokok). Jensen melupakan bahwa kebudayaan selalu merupakan ekspresi dan bahwa juga dalam bentuk kebudayaan yang beku, manusia selalu mengungkapkan pengalamannya. Apakah kebudayaan tersebut begitu beku? Contoh-contohnya sendiri cukup banyak menimbulkan pertanyaan. Salah satu dari contoh-contoh itu ialah contoh tentang orang Itali, yang berdagang kalungan karangan bunga mawar. Pada hari Paus mengucapkan berkatnya secara umum, orang ini duduk di lapangan di depan Vatikan dengan dagangannya terhampar di depannya agar kalungan karangan bunganya bisa "tersentuh" oleh berkat paus yang akan menambah nilai dagangannya. Bagi Jensen orang ini hanya bertakhayul, seorang yang berada dalam stadium kemerosotan. Tetapi tidak ada satu orang pun—Jensen pasti tidak—yang pernah berusaha mengetahui apa sebenarnya kepercayaan orang ini dan

para langganannya. Mungkin sekali usaha itu bisa merupakan suatu sistem yang benar-benar teliti, sekurang-kurangnya sama telitinya dengan sistem dari para pengkritiknya.

Tentunya yang terakhir ini bukan argumen yang dapat diterima oleh Jensen. Bagi dia persoalannya ialah arti penggunaan yang asli, yaitu perbuatan yang menyertai kesadaran akan latar belakang sejarah yang nyata. Tetapi ini adalah tuntutan yang mustahil. Apakah "arti asli" itu? Sejauh mana kita harus kembali? Para peserta Perjamuan Kudus atau Misa—kalau itu benar—memikirkan pengorbanan Kristus —tetapi kalau tuntutan Jensen diterima, maka tepat diharapkan dari dia, agar korban pendamaian Ibrani, yang masih lebih asli lagi juga dipikirkan olehnya. Tetapi bahkan demikian pun para peserta Perjamuan Kudus atau Misa itu masih belum sepenuhnya berada dalam kebenaran, karena lembaga korban pendamaian ini pun telah didahului oleh sesuatu, yang berlaku jauh sebelum ditemukannya tulisan Ibrani untuk mencantumkannya. "Arti asli" dari penyelenggaraan Perjamuan Kudus—dipandang secara demikian—hanya sebagian yang diketahui. Hal yang sama berlaku bagi sejumlah terbesar adat kebiasaan. Arti dari adat kebiasaan itu tidak terletak di masa lampau, tetapi dalam arti yang kini dimiliki oleh adat kebiasaan itu. Itulah satu-satunya arti yang sebenarnya. Contoh yang sangat jelas mengenai hal itu ialah perayaan Sinterklas. Arti dari pesta itu sama sekali tidak ada hubungannya dengan legenda uskup Myra. Perayaan tersebut adalah dalih, bukan alasan.

Adalah baik untuk mengingat akan hal-hal ini, kalau hendak mendalami lebih lanjut sumbangan yang lebih khas dari Jensen terhadap perbendaharaan kata ilmu agama, pengantar dari dua *mythologemen.* artinya pola mitologis, yang memainkan peranan dalam banyak religi. Yang satu ialah *dema-mythologeem,* yang lainnya ialah *mythologeem* dari *Tuhannya Binatang.* Dema ialah dewa leluhur yang dari badannya timbul tumbuh-tumbuhan—dan kadang-kadang juga binatang-binatang buruan. Contoh pertama mengenai itu ia dapatkan dalam suatu mitos Seran tentang dewi padi. Tokoh-tokoh semacam itu ia dapatkan dalam mitologi lain, antara lain mitologi dari orang-orang *Marind-anim* dan dari religi mereka ia dapatkan istilah *dema.* Sudah tentu tidak tepat, sebab tema pokoknya ialah, bahwa semua tumbuh-tumbuhan yang penting tumbuh dari tubuh seorang dewa yang ketika meninggal berakhir pula masa purba dari mitos. Pada orang-orang Marind-anim dengan *dema*-nya yang tidak terhitung banyaknya itu, hanya terdapat dua kasus. Dengan cara demikian kelapa itu terjadi. Tetapi *sago* dan *yam* tidak. Bertengkar mengenai hal ini tidak banyak gunanya. Yang menjadi persoalan ialah tema pokoknya. Dewa-dewa semacam itu memang terdapat dalam banyak mitologi. Tema yang melatarbelakanginya ialah hidup, yang lahir dari kematian. Binatang dan manusia hidup dari pembunuhan binatang dan tumbuh-tumbuhan. Tanpa kematian juga tak akan mungkin ada pengembangbiakan. Tema dari dewa yang dalam kematiannya melahirkan tumbuh-tumbuhan adalah suatu tema, yang, menurut Jensen, tergolong pada *altpflanzerische Kultur* (harfiah: kebudayaan petani kuno), penanaman ubi-ubian dengan tongkat penggali. Ritual yang menyertainya ialah ritual *meng-ingat* kembali hal-hal yang telah dilakukan oleh para dewa ini dengan mewujudkan dan menampilkan sejarah mitos mereka. Itulah perbuatan "saleh" yang sebenarnya. Demikian pula harus kita

lihat persembahan korban, pemenggalan kepala musuh dan kanibalisme. Itu adalah *Totungs-Rituale,* harfiah: ritual pembunuhan, ulangan dari kematian *dema* itu. Perbuatan magi juga bisa mengulang suatu ritual dari mitos, kecuali, ia tambahkan, kalau sebagai *faule Zauber* ("sihir malas") ia dapat disisihkan begitu saja sebagai produk buangan dari perkembangan kebudayaan.

*Mythologeem* yang kedua, *mythologeem* tentang *Tuhannya Binatang,* tidak jelas. Bahan sandarannya miskin; hanya terbatas pada beberapa contoh tentang penggambaran yang memerintahkan kepada pemburu untuk minta izin atau minta maaf kepada Tuhannya Binatang untuk pembunuhan binatang-binatang perburuan. *Mythologeem* ini tidak banyak menghasilkan kultus. Penggambaran Tuhannya Binatang mudah bertemu dengan penggambaran Yang Maha Tinggi, dengan perbedaan bahwa yang terakhir mempunyai fungsi mencipta sedangkan yang pertama tidak.

Penggambarannya tentang *dema* jauh lebih kaya dan orang harus menghargai Jensen yang telah mengemukakan satu motif mitos, yang mengandung banyak perluasan. Tetapi penghargaan itu tidak bisa besar, sebab cara Jensen menangani bahannya menimbulkan kritik yang serius. *Dema-complex* itu tidak bisa dikaitkan pada kebudayaan para petani tingkat rendahan. Itu tidak cocok, sebab motif itu juga ada pada orang-orang Eskimo dan pada orang-orang Australia, yang kebudayaannya, menurut jalan pikiran Jensen merupakan kebudayaan tingkat rendah. Tidak ada gunanya juga untuk memikirkan para petani secara khusus. Juga para pengumpul bama mempunyai banyak kesempatan untuk mengetahui, bahwa semua kehidupan baru timbul dari kematian benih, yang tumbuh di dalam atau di atas tanah. Lebih parah lagi cara Jensen memanipulasi penggambaran ini. Di Amerika Selatan terdapat kebiasaan mendera pada kesempatan yang sangat berbeda-beda: sesudah dibunuhnya binatang buruan besar (umpamanya seekor tapir); pada waktu menempati sebuah rumah baru; pada waktu penanaman dan panen; pada ritual puber, pesta kematian, dan pelantikan seorang kepala suku; sesudah pertandingan; sebelum senggama yang pertama dan sebelum seorang janda kawin lagi. Tidak terdapat suatu mitos pun yang menerangkan kebiasaan yang dimiliki bangsa ini. Tetapi, itu adalah "kebudayaan petani kuno" dan pada kebudayaan itu terdapat mitos tentang seorang dewa-dema, yang dibunuh dan dengan demikian melahirkan kehidupan dan tumbuh-tumbuhan. Tindakan magis dari mendera tersebut mestinya merupakan pengulangan mitos tentang seorang dewa-dema yang dibunuh dengan cara demikian dan yang sementara ini telah hilang. Metode memberikan keterangan demikian tidak dapat diterima. Di samping itu tidak perlu dia bersusah payah, sebab mitos jenis dema dari Amerika Selatan telah terkenal (bandingkan *Lévi-Strauss, le Cru et le Cuit,* M 23 dan M 157, hlm. 108 dan 273. Yang pertama dari mitos-mitos ini sudah terkenal ketika Jensen menulis bukunya *Mythos und Kult*).

Sudah tentu keberatan prinsipil terhadap Jensen terletak dalam pendapatnya tentang kebudayaan. Kebudayaan selalu mengungkapkan, juga dalam taraf yang dapat dikarakterisasi sebagai kemerosotan atau penerapan. Sebagai teorekus ia ketinggalan. Ia menamakan (pada tahun 1951!) teori *Tylor,* prae-animisme, dan teori *Wilh. Schmidt* teori yang dewasa ini memimpin dan menganggap perlu untuk masih

melakukan perlawanan terhadap karangan *Preusz* dalam Globus tentang *Ursprung von Religion und Kunst* (lihat hlm. 237). Khas untuk pandangan yang usang ini adalah juga dimasukkannya pengertian "daya cipta" yang antara lain digunakan oleh *Schmitz* dengan cara yang sama seperti zat sukma oleh *Kruyt* (lihat hlm. 231). Pada murid-murid Jensen pengertian daya cipta hidup sangat kuat. Pengertian itu digunakan tanpa dipikirkan, hingga itu dianggap ada bahkan pada orang-orang Marind-anim yang dalam seluruh mitologinya secara khas tidak terdapat pengertian penciptaan (bandingkan *F. Jachmann* dalam pembahasannya terhadap buku saya *Dema* dalam ZfE 1967).

*Mircea Eliade. Mircea Eliade*, sejarawan agama yang berasal dari Rumania, sekarang guru besar di Chicago, mempunyai karya yang sifatnya sama sekali lain. Buku-bukunya yang paling terkenal ialah *Traité d'Histoire des Religions* (pada tahun 1958 diterjemahkan dalam bahasa Inggris di bawah judul *Patterns in Comparative Religion*) dan buku yang sedikit banyak berkaitan dengan itu, *Images et Symboles* (1952) yang terbit dalam bahasa Inggris pada tahun 1961 dengan judul yang sama. Seterusnya *Le Chamanisme* (1951; penerbitan Inggris tahun 1964 di bawah judul *Shamanisme*).

Bagi Eliade religi adalah soal yang sudah semestinya. Dalam religinya manusia menghayati keabadian. Yang suci itu menyatakan diri kepada manusia dalam benda-benda yang mengelilinginya. Kalau ia memang melihat yang suci itu di dalamnya, maka benda-benda itu baginya menjadi *hierophanie* (dari bahasa Yunani *hieros*, suci dan *phanein*, menunjukkan). Hal-hal tersebut mengungkapkan sesuatu yang suci yang lebih tinggi daripada benda-benda itu sendiri. Setiap *hierophanie* akhirnya adalah suatu figurasi, suatu *copy* dari keajaiban reinkarnasi. Keajaiban itu menunjuk kepada Allah, kepada yang suci tanpa benda-benda itu sendiri suci. Paling-paling *hierophanie* itu memiliki sesuatu yang lebih tinggi. Setiap *hierophanie* adalah suatu usaha yang gagal untuk mengungkapkan keajaiban pertemuan Allah dan manusia.

Orang-orang primitif mempunyai pengertian lebih baik mengenai semua masalah ini daripada dunia modern yang profan di mana pola lambang yang hanya terus ada dalam bentuk tema-tema roman (misalnya tema Surga dalam roman *Laut Selatan*). Lambang-lambang itu sudah tentu bukan dibuat dengan semaunya saja. Ada pola lambang yang lebih disukai. Memang lambang itu tidak memiliki satu arti dan bahkan harus disebut *polyvalent*, tetapi bagaimanapun nampak ada hal-hal tertentu yang diutamakan, yang diberikan kepada sejumlah lambang ini, misalnya:

langit : transendensi (di luar pengertian dan pengalaman manusia), kekuasaan, yang tidak berubah
matahari : martabat raja, elite, inisiasi
bulan : kehidupan manusia, pergantian, ulangan, pasangan yang bertentangan, kesuburan, regenerasi periodik
air : semen (air mani), membuahi, air (sumber) kehidupan, pembersihan
batu : besar atau bentuk kekerasannya melebihi manusia.

Demikianlah caranya ibu pertiwi, pohon kehidupan, simpul, dan lambang-lambang lainnya ditanganinya. Banyak contoh digunakan Eliade untuk menjelaskan

pikirannya, tetapi tidak pernah sampai pada pembahasan yang tuntas, pembahasan yang mempunyai daya pembuktian. Semuanya berkisar di sekitar kepastian yang selalu diulang-ulang, bahwa benda-benda itu mengungkapkan sesuatu yang lebih tinggi dari dirinya sendiri. Dalam diri manusia harus dibangkitkan daya khayal, sehingga manusia dapat melihat benda-benda tersebut menunjuk dan mengarah ke sesuatu yang suci.

Bisa saja pandangan tersebut dihargai. Hal itu berarti pandangan terhadap dunia, bahwa dunia itu mempunyai arti yang lebih tinggi dan lebih mendalam. Sebagai falsafah hidup atau religi pasti penting, tetapi sebagai ilmu agama tidak lebih daripada ulangan dan pengolahan pendirian *Max Muller* bahwa manusia menelusuri hal-hal yang tak ada akhirnya dalam dunia yang tidak atau hanya setengah saja dapat dijangkau obyeknya (hlm. 83). Uraian Eliade lebih merupakan suatu varian ilmiah keagamaan atas agama Kristen. Dan sebagai varian keagamaan patut dipelajari sebagai bentuk agama, daripada suatu analisa ilmiah tentang gejala religi. Juga dalam hal lain karyanya bagi etnolog tidak begitu menarik. Karya itu didasarkan atas bahan yang sering tidak cukup diolah dengan menggunakan hipotesa yang quasi-historis dari *Wilh. Schmidt*. Kadang-kadang terungkap kekurangan pengetahuannya tentang bidangnya, misalnya dengan menyatakan *"that all gestures, dances and games children have, and many of their toys, have a religious origin—they were once the gestures and objects of worship"* (*Patterns*, hlm. 11). Dugaan, bahwa *homo sapiens* seakan-akan baru bermain sesudah habis waktu gereja, jelas tidak masuk akal. Bermain adalah sesuatu yang fundamental manusiawi.

Memandang kembali ke periode ini, di mana *Jensen* dan *Eliade* merupakan ahli-ahli teori yang paling menonjol di bidang ilmu agama yang terarah kepada antropologi, bukan hanya secara teoretis kurang nampak dalamnya, tetapi terlebih lagi mereka yang menaruh perhatian terhadap teori religi, terutama di kalangan mereka yang hendak mengamankan religi sebagai gejala universal dengan memproklamasikan seakan-akan keuniversalan itu merupakan suatu fakta. Sebaliknya seorang antropolog yang moderat memberi perhatian yang sama sedikitnya terhadap dasar dari gejala religi dan terhadap pelaksanaan praktis dari religi dalam kehidupan pribadinya sendiri. Ia hanya memperhatikan religi sebagai gejala sosial. Di samping studi tentang gerakan keagamaan yang disebabkan oleh kontrak dan religi-religi baru, yang khas untuk itu adalah penyelidikan yang berhubungan dengan ilmu sihir. Ilmu sihir memainkan peranan penting di Afrika dan telah banyak perhatian dicurahkan untuk itu. Perhatian tersebut dipusatkan terhadap peranan ilmu sihir dalam konflik. Banyak jumlah buku yang terbit dalam periode ini mengenai hal tersebut, lebih merupakan sumbangan bagi *conflict-sociology* daripada studi tentang religi. Namun buku-buku tersebut memang membuat gejala religi kembali menarik perhatian.

Sebagai contoh *Mary Douglas* menulis *Purity and Danger: An Analysis of Polution and Taboo* (1966), yang dalam empat babnya yang pertama merupakan buku yang mengasyikkan, yang menunjukkan relasi yang erat antara pasangan pengertian suci dan tidak suci dan tentang tertib dan tidak tertib. Pengaruh strukturalisme lebih jelas lagi dalam bukunya *Natural Symbols* yang terbit pada tahun 1970. Buku-buku ini tidak sampai pada teori yang bulat, walaupun demikian buku-

buku tersebut menunjukkan perhatian yang besar terhadap analisa yang cermat tentang gejala religi.

Buku *I.M. Lewis, Ecstatic Religion,* yang terbit pada tahun 1971, sifatnya lain sama sekali. Studi dalam buku tersebut ditujukan terhadap gejala kesurupan dan shamanisme yang terutama dipandang dari segi gangguan syaraf, di mana antara lain haus akan kekuasaan memainkan peranan penting. Di dalamnya terdapat sebuah ringkasan yang baik tentang literatur modern. Suatu segi lain yang menguntungkan ialah buku itu, sebagaimana dengan kedua buku dari *Mary Douglas,* juga terbit sebagai *pocketbook* (dalam seri Pelican).

Karya *V.W. Turner,* dalam bukunya *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969) permasalahan etika mendapat tempat yang istimewa. Sayangnya, tidak begitu jelas arah tinjauannya. Yang disebutnya struktur, dapat digambarkan sebagai struktur menurut pengertian *Radcliffe-Brown,* sedangkan anti-struktur lebih berarti struktur menurut cara *Lévi-Strauss* mengartikannya. Di samping itu, yang juga menarik ialah bahwa justru "anti-struktur" itu memberikan ruang kepadanya untuk menempatkan kebaikan hati manusia, suatu motif yang dalam bidang kita jarang disinggung. Saya ingat akan hal ini hanya dari *Robert Redfield, Primitive World and its Transformations* sehubungan dengan pembicaraannya mengenai pokok persoalan *moral order.*

Yang kurang di sana sini ialah tambahan pengertian terhadap dasar-dasar dari gejala religi dalam keanekaragaman bentuk penampilannya. Bahkan tulisan *Clifford Geertz* yang menarik perhatian, *Religion as a cultural System* (A.S.A. Monographs III, *Antropological Approaches to the Study of Religion,* Michael Banton, editor, 1966), juga tidak membawakan perubahan dalam hal ini. Soalnya tetap terbatas pada definisi religi yang baru dan menarik serta konstatasi kemacetan dalam teori religi.

Kesimpulan akhir seharusnya bahwa memang kita telah lebih banyak belajar mengenal religi dalam keterbatasan kulturalnya, tetapi masih terlalu sedikit diberikan perhatian terhadap latar belakang kecenderungan yang aneh dari manusia ini untuk membangun suatu dunia yang secara empiris tidak dapat ditentukan dan mengemukakannya sebagai kenyataan yang paling dalam dan benar. Boleh saja religi dalam dunia modern mengalami diskredit, tetapi ia sama sekali tidak mati. Justru pada tahun-tahun yang paling akhir ini ternyata bahwa ada kecenderungan kuat pada generasi muda untuk meneliti urusan keagamaan, terutama dalam bentuk yang agak tradisional.

## 2. Masyarakat dan Manusia dalam Antropologi Budaya

Pada permulaan, dalam antropologi budaya ada dua pendapat yang saling bertentangan tentang manusia primitif, pendapat *Hobbes* dan pendapat *Rousseau.* Bagi Hobbes manusia itu serigala, bagi Rousseau manusia itu *bon sauvage,* orang liar yang baik. Kedua perwujudan itu menunjukkan lebih banyak persamaan daripada yang biasanya dikira. Bagi keduanya, manusia itu orang liar; bagi Hobbes orang liar yang membutuhkan suatu masyarakat yang di dalamnya ketertiban secara ketat dipelihara oleh seorang penguasa, sehingga para anggota masyarakat dapat hidup dalam

kedamaian dan tidak lagi saling membasmi, bagi yang kedua manusia itu seorang liar yang harus dibebaskan dari masyarakat karena masyarakat itu, artinya penguasa atas masyarakat itu, mengekangnya dan menghalanginya pengembangan individualitasnya. Bagi Hobbes dan juga bagi Rousseau yang terpenting ialah subyek manusianya. Yang satu ingin mengendalikannya dengan paksaan, yang lain ingin membiarkannya berkembang melalui kebebasan.

Dilihat dari kedua pandangan itu, bahwa manusia primitif adalah seorang liar, semula menjadi sulit untuk menghargainya sepenuhnya sebagai manusia. Sebagai seorang liar mestinya ia liar, tidak hanya seorang manusia yang secara teknis hidup dalam keadaan masyarakat yang sangat sederhana, tetapi juga seorang manusia, yang masih menunjukkan sifat-sifat manusia purba, seorang kanibal yang menikmati korban-korban manusia, seorang pemikir yang tidak terlatih dan yang bernalar secara salah, seorang tolol yang membiarkan dirinya dikuasai oleh rasa takut dan takhayul. Penyelidikan etnografis telah membuang sama sekali anggapan tentang sifat-sifat purba ini. Kita sekarang telah mengetahui bahwa manusia primitif adalah manusia seperti kita juga. Adalah jasa *Boas* yang sudah pada tahun 1911 dengan tandas menunjukkan hal ini.

Dengan memanusiawikan manusia primitif ini, bahan etnografis mendapatkan arti yang luar biasa. Ia tidak lagi merupakan bahan informasi yang meragukan tentang prasejarah kita sendiri (meskipun juga dicari di dalamnya), di atas segalanya bahan etnografis tersebut adalah kumpulan model tentang kemungkinan-kemungkinan manusia itu hidup bersama. Setiap masyarakat adalah suatu model tentang bagaimana kemungkinan itu dapat terjadi. Untuk wawasan kita, arti dan kemungkinan dari keberadaan manusia, nilainya sangat berharga, asalkan kita berhasil menafsirkan model-model itu dengan cara yang tepat. Di sinilah letaknya kesulitan kita yang terpenting. Justru karena soalnya mengenai manusia seperti kita, dengan sendirinya ada bahaya penafsiran yang bersifat etnosentris. Pertanyaan-pertanyaan yang kita ajukan mengenai bahan itu adalah pertanyaan-pertanyaan yang berasal dari posisi dan permasalahan kita, sama halnya seperti kita menilai manusia menurut ukuran-ukuran yang biasa kita gunakan dalam masyarakat kita sendiri.

Salah satu dari perkembangan yang paling menonjol dalam penafsiran lalu lintas sosial-ekonomi dalam masyarakat primitif dan *peasant societies* 25 tahun terakhir ini ialah kesejajaran dengan usaha dalam sosiologi modern untuk menafsir semua tindakan individu dari sudut mengejar keuntungan dan nafsu akan kewibawaan. Bagi motif tentang kebaikan hati manusia dalam peristiwa sosial, praktis tidak ada tempat dalam analisa modern. Orang yang percaya kepada kebaikan hati manusia adalah pengikut model keserasian yang ketinggalan zaman. Mungkin yang terakhir ini memang demikian halnya, sebab masyarakat Barat yang modern telah sangat diindividualisasi dan diatomisasi. Dalam sebuah buku kecil yang diterima dengan baik *(De Agressie der Gelijken; ons cultureel breiwerk: een recht een averecht)* telah saya tunjukkan bahwa fungsi penting dari hadiah tidak lagi tersedia dalam masyarakat kita yang kaya dengan pemilikannya yang beraneka ragam. Memberi hanya berarti di mana kekayaan itu terbatas pada pemilikan yang berlebihan atas beberapa barang khusus seperti kerang, sapi, manik, atau makanan. Kalau memiliki banyak barang, tidak ada

pasar untuk diuangkan. Hanya ada satu hal yang dapat diperbuat dengan kelebihan itu, yaitu memberikannya kepada orang lain. Dan memang itu adalah kebiasaan dalam masyarakat sederhana di samping perbedaan dalam pemilikan, juga tidak begitu menimbulkan rasa malu seperti dalam masyarakat modern, karena perbedaan tersebut tidak banyak pengaruhnya dalam menjalani kehidupan. Si kaya hanya makan sedikit lebih baik daripada si miskin dan kalau ia sakit, ia dirawat dengan metode penyembuhan yang sama tidak efektifnya seperti orang kecil. Dalam masyarakat modern, setiap kelebihan barang dapat diuangkan. Dan uang bisa digunakan untuk memenuhi segala jenis kebutuhan sehingga pemberian itu menjadi jauh lebih sulit. Sebab meskipun barang itu tidak dapat dinikmatinya, barang tersebut tidak diberikan kepada orang lain. Uang selalu memberikan kemungkinan baru untuk dinikmati. Di samping itu hanya sedikit orang dalam masyarakat modern yang ingin menerima uang sebagai hadiah sebab hadiah itu mengandung kewajiban. Hadiah itu tidak hanya mewajibkan pengembalian, tetapi juga persahabatan dan kesetiaan. Hadiah termasuk dalam model patronase yang dengan sadar telah ditolak sejak diterimanya cita-cita emansipasi Rousseau. Hadiah dalam masyarakat modern hanya masih mungkin dalam lalu lintas sosial antara sahabat-sahabat sejati atau dalam lingkungan kecil keluarga. Dalam hal-hal lain, semua lalu lintas sosial dikuasai oleh model pembelian. Di dalamnya, pembeli dan penjual sama derajatnya dan yang satu tidak menanggung kewajiban terhadap yang lain, kecuali sebagai akibat dari perdagangan mereka, suatu bentuk lalu lintas sosial yang dapat diterangkan sebagai agresi yang dikendalikan, karena perdagangan dikuasai oleh persaingan (Inggris: *competition*). Pembeli tetap bebas terhadap penjual, tidak terikat oleh suatu kewajiban lain daripada kewajiban untuk membayar, yaitu menurut pengertian yang lebih umum, kewajiban untuk menaati ketentuan-ketentuan kontrak mereka, suatu kewajiban yang dapat dipaksakan oleh pemerintah.

Yang menarik bagi kita di sini ialah kesulitan yang timbul dari situasi ini untuk mengerti hadiah yang bertimbal balik secara sukarela. *Sahlins* telah menyatakan dugaannya bahwa resiprositas yang sepenuhnya akan mengakibatkan habisnya kewajiban yang satu terhadap yang lain untuk saling memberi hadiah secara timbal balik. Dan jauh sebelum Sahlins, *Mauss* berpendapat bahwa resiprositas dalam pertukaran hadiah harus diterangkan dari pengaruh keagamaan yang gaib dari *hau* (*mana* dari hadiah) yang menjadi sifat hadiah itu, yaitu pengaruhnya terhadap orang yang menerimanya. Dan memang, andaikan perbedaan antara perdagangan dan penukaran hadiah tidak dianalisa, maka kewajiban untuk balas memberi yang tidak disahkan oleh pemerintah tetap merupakan permasalahan besar seperti ketidakseimbangan yang justru terdapat dalam penukaran hadiah itu. Resiprositas itu kadang-kadang seimbang, tetapi kadang-kadang jelas tidak seimbang atau *muddled*. (Untuk literatur mengenai pokok persoalan ini lihat buku saya *Reciprocity* Bab I). Yang mendapat perhatian ialah kemungkinan menggunakan hadiah dalam berdaya-upaya untuk mendapatkan prestise. Hal itu dapat dimengerti oleh orang Barat yang individualis. Maka dalam literatur itu juga terdapat informasi tentang manipulasi dari *big men*, suatu istilah yang menjadi *terminus technicus* bagi orang kaya, yang melalui penukaran hadiah menjadi berkuasa serta mengikat orang pada dirinya. Kekuasaan

adalah salah satu dari istilah mode yang meresap dari sosiologi modern ke dalam antropologi masa kini dan mengambil tempat yang besar dalam spesialisasi sebagai antropologi politik dan antropologi ekonomi.

Permasalahan lama dari *Durkheim* membuat semua menjadi tidak jelas: apa yang mempersatukan masyarakat? Saya telah menunjukkan sebelumnya (hlm. 342 dan 373), bahwa Durkheim tidak pernah berhasil menunjukkan bagaimana solidaritas organis itu bekerja dalam masyarakat yang telah terspesialisasi. Ia selalu kembali kepada permasalahan solidaritas mekanis yang dijadikan bangunan bawah oleh religi. Permasalahan ini menjadi permasalahan penting bagi Durkheim, sebab dari kuliahnya tentang pedagogi dalam *Education Morale* ternyata, bahwa lenyapnya religi sebagai jaminan bagi moral dianggapnya soal yang menegakkan bulu roma. Dari kuliah tersebut dapat disimpulkan bahwa keyakinannya terhadap solidaritas organis dengan pembagian kerja hanyalah terbatas. Ia menganggap dasar moral itu mutlak perlu. Sebab itu baik *Davy* maupun *Mauss* telah berusaha untuk melengkapi bagian dari karya sang guru ini dengan membuat jelas, atas dasar apa ikatan moral kontrak itu berlandas. Terlepas dari semua penghargaan yang patut diberikan kepada uraian mereka, seharusnya dikonstatasi bahwa mereka pun tidak berhasil dalam hal itu. Dengan mengadakan pembedaan atas perdagangan dari penukaran hadiah, ternyata bahwa di sini terdapat komplikasi yang tidak nampak oleh mereka. Kewajiban moral untuk balas memberi hanya jelas pada hadiah. Dalam jual beli hal itu juga ada, namun dalam perdagangan untuk kepastian kontrak itu ditaati, tak mungkin tanpa perlindungan negara, sedangkan resiprositas dalam penukaran hadiah tidak memerlukan perlindungan seperti itu.

Sebab itu permasalahan dari Durkheim masih saja belum terpecahkan. Sebenarnya permasalahan itu menjadi semakin jauh dari pemecahan sebelumnya. Manusia sosiologi modern (dan antropologi modern) adalah subyek yang berusaha mencapai kebebasan sepenuhnya. Garis itu dimulai dari Adam Smith (individu yang mengenal dan mencari kepentingannya sendiri) dan Rousseau (pelaksanaan manusia yang dilahirkan bebas) dan berjalan entah melalui Marx ke cita-cita emansipasi dari *Wertheim* dalam *Evolutie en Revolutie* (1972), entah melalui Morgan, Wilh. Schmidt, dan Murdock ke cita-cita *McClelland* tentang *achieving society*. Produksi dan emansipasi harus menjadi satu. Cita-citanya ialah kelebihan produksi yang diharapkan oleh Adam Smith, sedangkan Marx menjelaskan bentuk produksi itu menentukan bagi sejarah. Morgan, terlepas dari Marx, melihat meningkatnya produksi sebagai syarat bagi hak milik, dan hal itu disebutnya gejala yang paling penting dalam sejarah kebudayaan (hlm. 135). Orang-orang anti-marxis seperti Schmidt dan Murdock menganggap sama sekali tidak cukup dasarnya untuk menyatakan bahwa cara produksi itu bersifat menentukan bagi bentuk keturunan (hlm. 656). Juga dalam semua teori dan praktek perubahan kebudayaan, produksi menempati kedudukan sentral. Produksi mengakibatkan kekayaan dan kekayaan mengakibatkan bentuk hubungan sosial yang didasarkan atas model perdagangan. Suatu model yang membiarkan subyek, individu itu hidup berdampingan tanpa ikatan. Kewajiban yang satu terhadap yang lainnya adalah kewajiban kontrak berdasarkan bisnis yang murni, artinya kewajiban tersebut pelaksanaannya dapat dipaksakan oleh negara yang

mahakuasa itu. Negara adalah pelengkap yang merupakan keharusan bagi masyarakat ini. Tetapi apakah yang menjamin kesatuan negara itu? Apakah gagasan tentang tanah air yang dikedepankan dengan malu-malu oleh Durkheim dalam pedagogiknya? Tetapi gagasan itu juga sudah usang bagi orang-orang modern, setidak-tidaknya bagi mereka yang tidak turut mengalami perang. Tetapi kalau begitu, apa yang menjamin kesatuan itu? Apakah mungkin pengaruh otomatis dari kepentingan dirinya sendiri, yang memaksa orang-orang dalam setiap masyarakat untuk bekerja sama di bawah tekanan struktur jiwa manusia yang tidak disadari? Kalau demikian, maka bersama dengan Lévi-Strauss peranan subyek bisa diabaikan dan perkembangan kebudayaan harus dianggap sebagai proses yang sudah ditentukan sebelumnya dan terhadap jalannya proses itu kita hanya mempunyai pengaruh yang minim. Sehubungan dengan hal itu, subyek manusia merupakan tidak lebih dari suatu bagian jiwa yang tidak banyak pengaruhnya, yang mempunyai fungsi memelihara suatu proses yang didikte secara tidak disadari. Dan karena subyek itu adalah produk dari yang tidak disadari, maka secara tidak tepat subyek itu dihargai sebagai pikiran atau perbuatan atas kehendak bebas manusia itu sendiri. Dengan demikian kebebasan manusia adalah ilusi, walaupun ilusi yang berguna, karena ilusi itu membuat kerja sama dengan hal-hal yang tak terhindarkan itu menjadi menarik bagi manusia dengan angan-angan bahwa dengan berbuat demikian ia mewujudkan cita-cita dan pemikirannya sendiri. Mungkin teori itu janggal, bahkan memalukan, tetapi teori tersebut ada gunanya karena sesuai dengan pikiran, bahwa sejarah tidak lain adalah proses perkembangan yang terus berjalan yang rangkaian perkembangannya telah ditentukan terlebih dulu oleh kodrat manusia. Tidak dapat dikatakan, bahwa pendapat seperti itu bertentangan dengan semua pengalaman manusia. *Tylor* pun telah menyatakan bahwa pada berbagai kesempatan kita mencoba meramalkan perilaku sesama kita. Harapan akan peranan kita terhadap perilaku sesama kita sebenarnya jarang sekali diingkari, artinya bahwa perilaku manusia dapat diramalkan dan dengan demikian ditentukan. Keberatan yang diajukan terhadap determinisme dari segi etika tidak berlaku. Etika bernalar dari sudut cita-cita, tidak dari sudut kenyataan. Etika yang berlaku, yang hanya memberi nilai etik pada keputusan yang diambil secara bebas, seharusnya bisa disesuaikan dengan wawasan yang telah kita dapatkan mengenai ketidakbebasan manusia. Tetapi ada keberatan yang lebih riil terhadap determinisme yang kaku. Salah satu di antaranya ialah pembatasan yang kaku terhadap kebebasan. Pembatasan tersebut sukar dipertahankan karena kebudayaan itu banyak ragamnya. Tanpa kebebasan hal itu sukar diterangkan. Determinisme yang mutlak—dan ini merupakan argumen yang lebih kuat—juga bertentangan dengan pengalaman fundamental dan yang sering diperkuat oleh adanya situasi pilihan. Manusia itu memilih dan berulang kali memilih. Pengalaman tentang keraguan adalah hal yang terlalu nyata untuk begitu saja disisihkan sebagai ilusi. Dan akhirnya: tadi kita berpangkal pada pendapat bahwa apa yang dapat diramalkan adalah juga hal yang dapat dideterminasi. Tetapi apakah itu benar? Apakah dengan meramalkan perilaku seseorang berarti bahwa yang bersangkutan dipaksa untuk berperilaku seperti itu ataukah hanya berarti bahwa struktur pribadinya (yang dikenal) memotivasinya untuk berperilaku demikian? Motivasi

mengandung suatu batas atas kebebasan. Kalau orang tidak menerima hal ini, maka tak dapat dielakkan ia dihadapkan pada kesimpulan yang tidak begitu menarik, bahwa kebebasan mutlak mengimplikasikan hal yang tak dapat diramalkan dan dengan begitu pengertian kebebasan terletak pada tebing kegilaan.

### 3. Peranan Subyek

Organisme yang hidup mempunyai persamaan bahwa mereka mempunyai kemandirian tertentu terhadap alam "mati" yang mengelilinginya. Mereka menjalani kehidupannya sendiri. Mereka menyerap materi dari sekitarnya dalam suatu proses, yang kita sebut pertumbuhan. Mereka susun bentuk mereka yang turun-temurun menurut pola yang tetap. Eksemplar-eksemplar dari satu jenis, semuanya turut ambil bagian dalam pola itu. Di samping itu mereka mempunyai ciri pola perilaku yang bersifat khas untuk jenis itu. Meskipun demikian tidak semua individu sama dalam bentuk dan perilakunya. Ada variasi individual dan variasi itu begitu penting hingga bisa dinamakan dasar bagi suatu proses lain, yaitu dari proses "evaluasi" karena suatu mutasi yang mungkin muncul secara mendadak dalam pola yang sifatnya turun-temurun tersebut. Jadi dalam hal ini ada individuasi tertentu yang ikut berperan. Pentingnya individuasi tersebut, juga ternyata dengan cara yang lain. Salah satu ciri yang paling menarik perhatian ialah bahwa hidup itu mengenal akhir. Setiap makhluk yang hidup menemukan kematian, umumnya karena hidup adalah suatu sistem yang memelihara dirinya sendiri, di mana jenis yang satu untuk kelangsungan hidupnya bertumpu pada sejumlah jenis yang lain. Tetapi itu bukanlah satu-satunya penyebab kematian dalam alam. Alam telah lebih menandaskan keharusan mati itu melalui proses senilisasi, suatu hal yang sebenarnya berlebihan karena bagaimanapun setiap individu cepat atau lambat akan mati karena kekurangan, karena sakit, atau karena kecelakaan. Anehnya ialah bahwa proses senilisasi ini, ternyata tidak terikat pada hidup sebagai hidup, tetapi pada individu yang hidup. Orang telah melakukan percobaan-percobaan dengan suatu jaringan dari jantung embrio ayam. Embrio itu berhasil *in vitro* dibiarkan terus dalam keadaan tak berubah. Tetapi seorang individu yang hidup menjadi tua dan mati. Individu hidup dan bertindak sebagai satu kesatuan, ia menjadi tua dan mati juga sebagai satu kesatuan.

Nah, individuasi adalah sesuatu yang lain lagi daripada membuat pilihan dan orang pun bebas memandang perilaku individu sebagai keseluruhan reaksi atas rangsangan-rangsangan yang terjadi dengan cara yang khas bagi jenis itu, artinya cara yang tetap. Bagi organisme tingkat rendah hal itu agak sederhana untuk membuatnya dapat diterima. Bagi organisme tingkat tinggi hal itu semakin sulit. Ternyata bahwa beberapa kera (*macaques* dari Jepang) mampu membuat variasi perilaku, yang dapat didefinisikan sebagai kultur: teknik-teknik baru dalam menangani makanan (pembersihan) yang dikembangkan atas prakarsa sendiri dan diambil alih (dipelajari) oleh teman-temannya sekelompok. Mungkin perilaku ini disebabkan oleh suatu situasi yang kebetulan, tetapi itu tidak menghilangkan bahwa di sini ada persoalan prakarsa. Khas adalah bahwa prakarsa seperti itu berasal dari eksemplar-eksemplar muda, yang kurang terpaku pada bentuk-bentuk perilaku tradisional dari para eksemplar tua.

Perilaku manusia masih mempunyai dimensi ekstra. Perilaku itu tidak ditentukan oleh dunia yang nyata diberikan kepada manusia. Manusia bisa membayangkan suatu dunia yang lain daripada dunia yang dalam kenyataan diberikan kepadanya. Berbeda dengan semua binatang lainnya, manusia bahkan mempunyai kemampuan untuk berbohong. Ia dapat menampilkan diri lain daripada dirinya yang sebenarnya. Itu memang sulit bagi dia (berbohong yang betul-betul baik adalah sulit), tetapi bagaimanapun ia dapat melakukannya. Kemampuan ini saja sudah cukup memberikan kemungkinan untuk melakukan pilihan. Kebebasan memilih hanya dibatasi oleh isi kesadaran lain yang diberikan kepada manusia secara individual dan oleh kebiasaan pilihan yang sejak lama telah distabilisasi memberikan arah kepada pemikirannya dan keputusan-keputusan yang diambil atas dasar tersebut.

Nah, dalam keseluruhan ini apakah yang merupakan subyek? Pada umumnya kita melihatnya sebagai pusat pemikiran yang sadar, pusat aksi yang mengarahkan perhatian, tetapi juga dipaksa oleh isi kesadaran yang mendesak sampai pada perhatian yang tertarik terhadap isi kesadaran itu. Seterusnya subyek adalah satu-satunya bagian dari otak yang selama tidur tidak aktif. Dari *electro-ancephalogram* ternyata bahwa selama tidur terjadi periode-periode impian, yang membawa individu itu pada tepi terbangun. Pada saat bangun, subyek itu masih dapat menyentuh sesuatu dari apa yang diimpikan dan mencatatnya sebagai ingatan. Hal itu tidak selalu terjadi; biasanya apa yang dimimpikan itu, hilang. Pada umumnya, sejauh yang dapat diselidiki, yang dapat disimpan oleh ingatan hanyalah apa yang aktif dilakukan oleh subyek itu, suatu kegiatan yang langsung dimulai sesudah bangun, kalau subyek itu sedikit banyak sedang memeriksa untuk menyadari apa yang memerlukan perhatiannya hari ini.

Kegiatan memeriksa dari subyek ini menunjukkan suatu persamaan yang menarik perhatian dengan kegiatan alat peraba. Alat seperti itu memainkan peranan penting dalam mekanisme suatu robot. Fisiolog otak *W. Grey Walter* memberikan laporan yang hidup dalam tulisannya *The Living Brain* tentang pengalamannya dengan satu stel robot yang dikonstruksi dengan tujuan mempelajari efek dua "sel syaraf" mekanis. Yang satu peka terhadap cahaya, yang lainnya peka terhadap sentuhan. Mereka dibangun dalam sesuatu yang bergerak secara elektris, berbentuk kura-kura dan dikemudikan oleh suatu alat peraba *(scanning apparatus)* yang terdiri dari kombinasi cahaya kecil yang berputar dan suatu mata listrik, yang menggerakkan (dan mengarahkan) kura-kura itu segera setelah mata itu menerima sinar dari suatu sumber cahaya dengan kekuatan tertentu. Kalau kura-kura berada pada arahnya yang tepat maka cahayanya sendiri mati. Kalau dalam perjalanannya kura-kura itu menabrak sesuatu, maka ia berhenti, cahaya itu hidup lagi dan perjalanan dilanjutkan. Peristiwa-peristiwa yang sangat menarik perhatian terjadi, kalau lebih banyak pesawat-pesawat seperti itu bersama-sama jalan dan saling bertabrakan. Persamaan dengan perilaku binatang yang sungguh-sungguh, sangat mengesankan. Tidak perlu masalah ini kita masuki secara terinci. Yang penting, diperlukan suatu alat peraba sebagai suku bagian sentral untuk menggerakkan pesawat itu. Dengan cara yang sama kemudian seorang pencinta tenis bahkan telah mengkonstruksi alat pengambil bola secara otomatis.

Semuanya ini memberi petunjuk bahwa sebaiknya kita mengartikan fungsi subyek seperti fungsi alat peraba (jelas jauh lebih rumit) yang bergegas sepanjang isi kesadaran yang mendesak untuk bertaut pada apa yang paling mendesak meminta perhatian. Namun tidak, untuk tetap bertaut; ia adalah alat peraba yang terpasang di dalam dan mendapat perintah untuk tetap bergerak serta mengkonsultasi isi kesadaran lain, dengan lain kata untuk merenung. Kalau hal ini kita terjemahkan dalam bahasa etika, tidaklah berarti bahwa subyek itu bebas, sebab setiap kali untuk jangka pendek atau panjang subyek tersebut membiarkan dirinya tertangkap oleh desakan isi kesadaran, yang tetap harus mendapat perhatian. Tetapi hal itu juga berarti bahwa subyek mendapat perintah untuk bebas bergerak yang, jika diinginkan, dapat dikembangkan lebih lanjut dengan latihan. Jadi ada ruang gerak untuk kebebasan, yang benar-benar menjamin pilihan di antara kemungkinan-kemungkinan dan dengan demikian memberikan dasar bagi rasa kebebasan yang kadang-kadang bahkan disertai suatu pilihan yang sebenarnya tidak bebas.

Uraian tentang fungsi subyek ini cocok dengan pengalaman yang dimiliki oleh setiap subyek tentang dirinya sendiri, yaitu seperti selalu identik dengan dirinya sendiri, selalu berhadapan dan berbeda dengan dunianya, satu-satunya titik yang kokoh dalam menghadapi arus situasi yang berubah-ubah. Ego itu tetap dirinya sendiri menghadapi dunia yang bergerak, yang harus diterima sebagai hal yang nyata oleh Ego, tetapi yang tidak diharuskan. Manusia bisa memikirkan bagi dirinya "dunia-dunia" lain dan memang hal itu dilakukannya. Hal itu mengandung arti bahwa ia tidak perlu mengakui dunia yang nyata sebagai dunia di mana ia tergolong di dalamnya. Di sini letaknya dasar bagi gejala menjadi asing, yang secara tidak tepat dianggap khas bagi dunia modern kita. Juga manusia primitif mengenalnya. Bunuh diri yang agak sering terjadi di kalangan orang primitif merupakan bukti yang jelas dalam hal ini. Menjadi asing itu universal dan secara universal manusia mencari sarana untuk menghindarinya. Sebab hal itu bisa terjadi hanya di dalam dan dengan suatu dunia, yang juga merupakan dunianya yang sedang dialaminya dengan penuh arti sebagai dunianya. Sebagaimana fungsi subyek itu berhadapan dengan otak di mana subyek itu merupakan bagiannya, begitu pula individu itu berhadapan dengan dunianya di mana individu itu merupakan bagian dari dunia: individu itu selalu merupakan bagian dari dunia, tetapi juga selalu subyek, bukan bagian, berhadapan, terpisah dari dunianya. Sebagai bagian dari dunianya individu harus tetap merupakan subyek, namun sebagai subyek bagaimanapun ia harus berusaha menjadi bagian, yang hanya dapat diwujudkan dengan komunikasi. Subyek tidak bisa begitu saja melebur dalam dunianya, sebab dengan demikian ia akan berhenti menjadi subyek. Tetapi bersamaan dengan itu komunikasi dengan dunianya tidak terbatas pada komunikasi dalam arti penukaran pesan. Komunikasi itu juga harus komunikasi dalam arti komune, suatu relasi yang juga dialami secara nyata oleh perasaan.

Perasaan sedikit-banyak selalu merupakan hal yang sulit diterangkan menurut rasio. Biasanya perasaan itu hanya diketahui oleh subyek sebagai bentuk dari keberadaan. Perasaan tidak dapat diuraikan secara memadai. Tidak ada definisi tentang cinta, kegembiraan, kecantikan, atau rasa sakit, yang membuat jelas apakah sebenarnya cinta, kegembiraan, kecantikan, atau rasa sakit itu. Hanya pengertian

yang dapat dibangkitkan, sehingga si pendengarnya dengan sendirinya memberikan kesaksian: ya, itulah. Dalam pengalaman sehari-hari, perasaan terutama dibangkitkan oleh keadaan sampingan yang dapat disebut persepsi. Kita menyerap kesan-kesan dengan seluruh tubuh dan hanya sebagian dari kesan-kesan itu meresap sampai ke kesadaran yang terang, sampai kepada perhatian yang dipimpin oleh subyek. Tetapi bagian yang tidak menjadi sadar itu turut menentukan kualitas keberadaan kita dan dengan itu merupakan sepotong kenyataan dari diri kita di dunia. Perasaan adalah gejala sampingan yang merupakan keharusan dari pengalaman kita tentang keberadaan kita di dunia, dan yang menentukan komunikasi kita dengan dunia kita. Agar dengan yakin aktif dalam dunia kita, kita tidak hanya mengetahui sebagian dari dunia kita secara rasional (secara rasio hal itu selalu dapat dibicarakan) tetapi terlepas dari segala alasan, merasakannya juga sebagian, sebab hanya itulah yang membuatnya menjadi riil.

Perasaan-perasaan seperti itu tidak dibangkitkan dengan penalaran, tetapi dengan kenyataan. Demikianlah, kenyataan yang keras dari hadiah meyakinkan kita akan persahabatan dari pemberiannya, artinya dari pengakuannya terhadap kedudukan kita dalam masyarakat. Begitu pula ritual, meyakinkan orang yang percaya akan relasinya dengan kekuatan-kekuatan yang menguasai dunianya dan yang dalam ritus menunjukkan wujud mereka yang sebenarnya. Memang hal itu menimbulkan rasa takut, tetapi bersamaan dengan itu juga berkemauan baik dan berkerabat. Untuk analisa yang lebih terinci saya persilakan membaca apa yang saya tulis tentang hadiah dalam *Reciprocity* dan tentang ritual dan mitos dalam *Symbols for Communication.* Dalam *Reciprocity* (hlm. 50 dan seterusnya) saya kemukakan, bahwa hadiah tidak dapat ditolak, karena hadiah merupakan pengakuan akan tempat si penerima dalam masyarakat, dan itu tidak dinyatakan dengan kata-kata tetapi dengan barang yang kongkret. Tidak pernah seorang pun benar-benar merasa tenang mengenai tempatnya sendiri dan mengenai pengakuan oleh orang lain. Bagaimana pengakuan seperti itu bisa ditolak atau dibiarkan untuk tidak diperkuat dengan suatu hadiah balasan?

Dalam *Symbols* (Bab X dan XI) terutama dipersoalkan perasaan sengsara yang oleh sebab apa pun umum menghinggapi setiap orang, menjadi sadar akan perasaan terasing dan dunianya dialaminya sebagai sesuatu yang di dalamnya ia benar-benar tidak merasa di tempatnya. Motifnya bisa bermacam-macam. Yang terutama dipikirkan adalah berbagai bentuk kemalangan, tetapi bisa juga kegembiraan orang lain atau bahkan kesejahteraannya sendiri kalau ternyata hal itu tidak memuaskan. Juga soal sederhana dalam memandang alam, mengalami kesepian, atau sengsara orang lain bisa menginsafkan manusia bahwa ia sendirian menghadapi dunianya, suatu dunia tanpa kontak dan yang dihadapinya sebagai kekuasaan. Tetapi kekuasaan itu tidak begitu saja merupakan kekuasaan. Ia mencari sesuatu di belakang kekuasaan itu, mencari arti dari kekuasaan itu. Dunianya membuat manusia takut dan menariknya, menempatkan dia di luar, sedangkan dunia itu pada saat-saat lain menghiburnya dan ternyata penuh dengan janji-janji baginya. Kalau keadaan itu sepi dan ia merasa sendirian atau kalau keadaannya digoncang oleh peristiwa yang istimewa, ia merasa tersentuh. Seakan-akan dunianya berisikan maksud yang mengandung rahasia. Dalam kesepian kehidupan masyarakat primitif, di mana manusia dari hari ke hari

dikonfrontasikan dengan alam yang mahakuasa, yang dalam keteraturannya tidak dapat ditangkap intinya, dunia itu melalui impian dan khayalan mengungkapkan wujud-wujud bermusuhan yang mengancam individu itu dengan pengucilan, dan bersamaan dengan itu mengungkapkan harapan bahwa bagaimanapun dunia itu masih dapat memberikan segalanya, asalkan manusia primitif itu dapat berbicara atau berkomunikasi dengan dunia itu. Jadi dunia yang mengandung rahasia dan menakutkan, tetapi yang bersamaan dengan itu juga menjanjikan segala-galanya, berulang-ulang mengambil wujud leluhur yang berbahaya dan yang mewakili dunia dalam ancamannya. Tetapi karena ia juga leluhur, leluhur itu mau menolongnya, mau diajak bicara dan yang mau diajak berdamai dengan persembahan korban atau dalam ritual berperilaku seperti dia yang oleh pelaksana upacara diberi kepastian bahwa dia mengambil tempat yang sama dalam dunianya seperti leluhur itu. Dalam mitos dan ritual sisi balik dari dunia itu mendapatkan wujud, suatu wujud yang memungkinkan komunikasi dan kepastian bahwa manusia itu tergolong dalam dunianya dan mempunyai tempat di situ.

Dalam kehidupan sehari-hari hubungan dengan sisi balik dari dunia itu berwujud sederhana dalam bentuk sesajian kecil, sesuap makanan yang disisihkan di atas sebuah cawan kecil untuk para leluhur, dalam bentuk doa rutin yang diucapkan oleh orang yang percaya, atau dalam bentuk mantra gaib yang menyertai perbuatannya sehari-hari. Mantra itu mengungkapkan kepercayaannya, dengan cara yang sedikit banyak mirip dengan apa yang diungkapkan melalui doa, bahwa di balik hal-ihwal sehari-hari dunia ini terdapat dunia yang mengandung rahasia, yang dengannya manusia memelihara hubungan. Kalau semua berjalan baik, pemeliharaan hubungan itu tidak menimbulkan kesulitan; tetapi dalam kecelakaan digunakan ritual yang lebih besar. Dalam hal demikian ada sesuatu yang tidak beres dan dibutuhkan persembahan korban untuk mendapatkan perdamaian, atau melalui pengulangan dramatis dari mitos di mana para anggota klan (totem) mementaskan identitas mereka dengan para leluhur mereka dan dengan demikian mengalami kembali kesatuan mereka dengan dunianya.

Dalam kerangka ini seharusnya kita juga melihat kepercayaan akan kelanjutan hidup sesudah mati dan hubungannya dengan arwah-arwah. Dalam tinjauan kita mengenai hal itu, secara tidak tepat kita selalu terlalu berpangkal pada pendapat-pendapat tradisional kita sendiri tentang hari penghakiman dan hidup yang kekal. Di mana kepercayaan seperti itu tidak ada, seperti halnya dalam lingkungan primitif, suatu kematian menimbulkan pertanyaan-pertanyaan lain. Seorang terbaring mati di sana. Ia tidak bisa tetap di sana dan harus pergi. Tetapi orang mati itu tidak dapat disingkirkan begitu saja seperti orang membuang sampah. Ia adalah sepotong dari diri kita sendiri, sebagian dari masa lampau kita. Orang harus mengisinya, harus melakukan perpisahan dengannya. Dalam keadaan terbaring di sana, ia seakan-akan mengundang untuk diajak bicara. Tetapi di samping itu sebagai orang mati, ia adalah lain, menakutkan, sepotong dari ancaman dan rahasia yang langsung berada di balik hal-ihwal semu dari dunia ini, yang selalu ada tetapi yang harus dijaga jaraknya. Orang mati adalah seperti dunia itu sendiri: dicintai tetapi sekaligus menakutkan. Sikap rangkap yang mengandung dua arti dari pengalaman bertemu dengan orang

mati ini, jelas terdapat lagi dalam pembayangan yang berulang-ulang tentang jiwa yang majemuk, yang satu marah dan yang lain mungkin suka menolong. Pembayangan itu tidak lahir dari pertanyaan: "apakah yang terjadi dengan diri saya sesudah mati dan bagaimana saya bisa tetap hidup?", tetapi dari pertanyaan: "apakah yang akan dilakukan oleh orang mati itu, sepotong rahasia yang terletak di sana terhadap kita?" Orang mati adalah wakil dari rahasia yang merupakan sisi balik dari dunia. Realitas kelangsungan hidupnya mudah mendapat wujud dalam impian dan khayalan di antara orang-orang, yang hidup dalam suatu dunia yang penuh dengan kerahasiaan. Orang hanya perlu mengingat akan *cargo-cults* dan sebagainya untuk menyadari banyak rahasia dan keajaiban serta maksud-maksud dunia yang terkandung bagi mereka. Tetapi sekaligus hanya dengan memperhatikan ritual sehari-hari yang sederhana untuk disadari bahwa manusia itu merasa paling berbahagia kalau hubungan dengan dewa-dewa dan roh-roh tersebut tetap dapat dibatasi pada tindakan rutin yang sederhana.

Dengan manusia modern soalnya lain. Ia tidak tahu apa yang harus diperbuatnya dengan bentuk-bentuk religi yang disampaikan kepadanya secara turun-temurun, karena bentuk-bentuk religi itu menjadi bertentangan dengan dunia kebudayaan yang dibayangkan olehnya. Orang berusaha untuk hidup tanpa religi, tetapi tidak pernah substitut yang baik ditemukan untuk memenuhi komunikasi dengan dunia sebagai keseluruhan yang dipuaskan oleh religi. Sekarang kita mulai menyadari bahwa kebebasan itu bukan hadiah, tetapi merupakan masalah, demikian pun religi bukan hadiah, yang pernah diberikan oleh para dewa, tetapi suatu permasalahan yang harus diberi bentuk lagi oleh setiap generasi. Demikian pula hubungan dengan sesama manusia adalah suatu masalah. Dalam hubungan tersebut, sekarang hadiah tidak mempunyai tempat lagi di luar lingkungan sempit dari keluarga dan sahabat. Tetapi pada sesuatu waktu mungkin bisa terjadi bahwa dalam suatu masyarakat di mana kehidupan normal semakin lama semakin menjadi kehidupan seorang pegawai negeri, istilah kepegawaian dinas yang sudah usang itu justru menyatakan apa yang pada hakikatnya diharapkan dari kita dan merupakan hakikat etika dewasa ini.

Berfalsafah lebih lanjut mengenai hal itu tidaklah pada tempatnya di sini. Saya hanya menyebutkannya untuk menunjukkan bahwa *cultural relativism* yang dianut oleh banyak antropologi tidak harus merupakan hasil studi tentang kebudayaan-kebudayaan lain, seperti anggapan Herskovits (*Man and his Works*, hlm. 601) dan R. Benedict (*Patterns of Culture*, penutup). Rasa hormat terhadap kebudayaan-kebudayaan lain tidak menutup penilaian yang kritis, bahkan tidak kalau ada yang berpendapat bahwa norma-norma sentral untuk perilaku susila dan keagamaan memerlukan pemberian bentuk kultural dengan demikian berbeda-beda dalam wujud dari kultur ke kultur.

# INDEKS NAMA

# RIWAYAT SINGKAT PENGARANG

Prof. Dr. J. van Baal lahir di Scheveningen (Nederland) 25 November 1909. Meraih gelar doktor di bidang antropologi pada tahun 1934 di Universitas Leiden, dengan disertasi berjudul "Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea". Lalu bekerja sebagai pegawai pamong praja Hindia Belanda di Kediri, Pamekasan, Jember, dan Merauke (1934–1949). Setelah KMB (Konperensi Meja Bundar) bertugas di Irian Jaya sebagai Kepala Dinas Urusan Kependudukan (1951–1952). Kemudian kembali ke Belanda, menjadi anggota *Tweede Kamer* (Dewan Perwakilan Rakyat) selama tahun 1952–1953. Dari tahun 1953–1958 menjadi Gubernur Nieuw Guinea, lalu Direktur Bagian Penelitian Antropologi pada *Koninklijk Instituut voor de Tropen*. Dari tahun 1962–1975, Guru Besar pada Universitas Negeri, Utrecht dan Universitas Swapraja di Amsterdam. Beberapa karangannya di samping banyak karangan di beberapa majalah, antara lain *Dema: description and analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*, 1966; *Mensen in verandering*, 1967; *De Agressie der Gelijken*, 1974.

# SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA

Prof.Dr.J.van Baal, pengarang buku ini, adalah ahli antropologi dengan reputasi internasional. Ketika ditunjuk oleh pemerintah Negeri Belanda sebagai Gubernur *Nieuw Guinea* (sampai tahun 1963 sebelum menjadi Propinsi Irian Jaya sekarang), masa jabatannya itu dimanfaatkan pula untuk melakukan penelitian atas banyak suku bangsa di Irian Jaya. Keterlibatan pada penelitian di tingkat mikro itu tidak menghambat minatnya mengikuti perkembangan teori antropologi budaya.

Buku ini berasal dari diktat yang disusun oleh penulis ketika ditugaskan untuk mengajar mata kuliah teori-teori antropologi kepada mahasiswa pasca-sarjana dari Indonesia yang belajar di Universitas Leiden, tahun 1976. Dalam edisi Indonesia diterbitkan dalam dua jilid. Jilid I (terdiri dari 10 bab) membahas masalah timbulnya teori antropologi pada Abad XVIII sampai dengan perkembangannya pada awal Abad XX di Eropa dan Amerika. Sedangkan perkembangan teori antropologi dari awal Abad XX sampai tahun tujuhpuluhan dibahas dalam Jilid II.

***

"Barangsiapa mengenal kepustakaan yang kini ada di Indonesia di bidang antropologi budaya, diduga menyambut buku ini dengan baik. Kekurangan buku-buku teori di bidang itu dirasakan dalam kalangan luas sejak antropologi mulai dikuliahkan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi pada awal tahun 1950-an... Buku ini tidak dimaksudkan untuk mendalam, akan tetapi untuk memberi petunjuk tentang adanya teori-teori di bidang antropologi budaya dan perkembangannya sampai kira-kira 1970."

*Prof.Dr. Selo Soemardjan,* dalam Kata Pengantar buku ini.

Penerbit PT Gramedia
Jl. Palmerah Selatan 22 Lt. IV
Jakarta 10270

ISBN 979-403-361-8